Nueva España insólita

Imaginario y peculiaridad en el mundo novohispano

COORDINADORES

Alberto Ortiz
María Isabel Terán Elizondo
Víctor Manuel Chávez Ríos
María del Carmen Fernández Galán Montemayor

Nueva España insólita

Imaginario y peculiaridad en el mundo novohispano

COORDINADORES

Alberto Ortiz
María Isabel Terán Elizondo
Víctor Manuel Chávez Ríos
María del Carmen Fernández Galán Montemayor

Esta investigación arbitrada por pares académicos se privilegia con el aval de la institución editora.



Diseño Editorial: Policromía Servicios Editoriales
Portada: Miguel Ángel Cid

Nueva España insólita.
Imaginario y peculiaridad en el mundo novohispano

Primera edición, 2017

© **Alberto Ortiz**
© **María Isabel Terán Elizondo**
© **Víctor Manuel Chávez Ríos**
© **María del Carmen Fernández Galán Montemayor**
© **Universidad Autónoma de Zacatecas**
"Francisco García Salinas"
Departamento Editorial UAZ
Torre de Rectoría, 3er piso, Campus UAZ
Siglo XXI, Carretera Zacatecas-Guadalajara
km. 6, Col. Ejido La Escondida
C.P. 9800, Zacatecas. Zac.
investigacionyposgrado@uaz.edu.mx

ISBN: 978-607-8368-54-9

Impreso y hecho en México

Nueva España insólita

Imaginario y peculiaridad en el mundo novohispano

Presentación

Como es sabido por los investigadores de la cultura, la permanencia social del libro se encuentra al centro de una polémica especializada que intenta dirimir su futuro y pertinencia ideológica para el mundo actual. Es cierto que el libro se ha diversificado y por lo tanto no es más el mismo vehículo ideológico que la tradición muestra, los factores a su alrededor, desde el lector hasta su promoción comercial, han cambiado; en ese sentido el libro constituye un acontecimiento cultural distinto, cuya metamorfosis acontece día a día, no termina por definirse de una vez y para siempre. La transición durante el movimiento lo identifica más correctamente. Voces más osadas proclamaron su muerte, cedieron a la tentación de asimilarlo a los avances tecnológicos y al deterioro que su inherente papel en la construcción del conocimiento le ha conferido, pues dado que todo aporte de sabiduría es relativo y sustituible por uno nuevo, más certero y pertinente, el decir de un libro caduca, y termina siendo, como sucede al diario en el célebre cuento de Julio Cortázar, "un montón de hojas impresas". Tal vez una de las amenazas supuestas en su contra esté ubicada en la omniabarcante presencia del uso y el abuso tecnológicos. El tiempo, vertiginoso en estos asuntos, nos ha mostrado que el formato electrónico del libro sólo abre una variante de contacto entre lector y obra, mediando ahorros en el proceso mercantil y modificando la producción y el manejo administrativo editorial. El texto virtual no terminará con la existencia del libro impreso, sólo la hará más dinámica y accesible.

De tal manera que resulta loable —aún en medio del debate sobre la validez de la perennidad conceptual de las emisiones preceptivas del conocimiento— todo esfuerzo individual y colectivo por aderezar un volumen con ideas que inspiren y promuevan el trabajo alrededor del pensamiento social, histórico, literario, es decir, que reinstale a las humanidades como un acontecer implícito en el quehacer de los líderes de opinión, los inquisidores de la historia y los intérpretes de la obra de arte. Y no sólo tiene sentido continuar el esfuerzo para difundir las ideas, sino que además es necesario ante las posibilidades reales de automatización del hombre. En otras palabras, dar a conocer un libro reúne el esfuerzo de muchos actores culturales y, lo más importante, renueva la confianza social de su trascendencia como guía cultural.

Desprendido del contexto general predicho, se puede afirmar que la iniciativa difusora que constituye el presente volumen confirma las preocupaciones, las actividades y las propuestas acerca de la pertinencia del texto académico como difusor ideal del pensamiento novohispano, producto valioso de la labor tesonera que los estudiosos de la época virreinal continúan desempeñando a pesar de los avatares históricos.

El hombre piensa, habla, escribe, revela su identidad a través de estas tareas, es imposible coartar las inquietudes que le identifican. Con cada esfuerzo por propagar el pensamiento humano, mediante la fijación del lenguaje, adviene un sentido universal de la palabra que desemboca en el sujeto beneficiario. Un lector no es un extraño sino un copartícipe de la escritura, un cómplice de los autores, una regeneración festiva del saber.

Durante las últimas décadas, los investigadores de la cultura novohispana han dado a conocer textos, autores y acontecimientos relevantes para reivindicar la herencia del pasado colonial, otrora oscurecido por leyendas negras y prejuicios seudopatrióticos. La historia y los mitos alrededor de esa época han sido analizados y explicados en su justa dimensión, la tarea sigue, ya que cada día se fortalece el esquema metodológico para rescatar, analizar y difundir el corpus enorme que afortunadamente todavía se conserva en repositorios civiles y conventuales.

En tanto época rica en acontecimientos sociales y religiosos, el periodo novohispano tiene aristas insospechadas, emergentes incluso ahí donde la más recia ortodoxia intentó conservar el orden, la moral y las buenas costumbres. La posibilidad de la maravilla está inserta en la *documentalia* colonial a manera de una pervivencia contigua al canon y el dogma. No puede ser de otra forma, el propio sistema religioso alentó las creencias supra terrenales y basó su funcionamiento pragmático en la espera dinámica de lo trascendente, lo mesiánico y lo milagroso.

Por medio de la investigación y el rescate de textos poco a poco hemos descubierto una extensa y variopinta gama de posibilidades interpretativas alrededor del imaginario colectivo y las ilusiones novohispanas. Se trata de un campo que se creía casi desierto y falto de originalidad o, en el peor de los casos, inexistente por causas de represión y exceso de control ideológico. Ahora sabemos que la fantasía y lo extraordinario también sirvieron como argamasa en la construcción de supuestos culturales; por otro lado, aspectos necesarios para otorgar identidad y contingencia histórica a una sociedad de cuyas fuentes abrevamos

hoy en día, reactualizando y apropiándonos en sana comprensión fenomenológica de sus temores, sus intereses y sus pasiones. En términos llanos, la cultura novohispana está presente y goza de cabal salud.

El presente volumen abona al trabajo analítico e inquisitivo respecto a las peculiaridades del imaginario colectivo novohispano. Desde su línea de trabajo individual cada investigador participante colabora en la conformación de una radiografía que en suma da cuenta de una Nueva España diferente a aquella de gesto adusto y actitud severa que el conservadurismo académico nos ha legado. Ciertamente muchos lineamientos de protocolo, orden y restricción moral identifican a la sociedad colonial; no obstante, igual de cierto es que la magia, el milagro, la extravagancia, la maravilla y otros aspectos inusitados fortalecieron el esquema de su idiosincrasia, e incluso permanecen hasta nuestros días como parte esencial de las creencias populares y eruditas. El hombre es el acontecimiento de la ficción, y ninguna cultura, época o sociedad puede renunciar a la fantasía.

Como toda comunicación en busca de receptores entusiastas, la presente abre para el lector la puerta de la interpretación, el acuerdo y la disensión. El volumen ofrece una gama de enfoques y temas que acercan hechos y personajes extraordinarios del pasado novohispano a preocupaciones históricas de la realidad contemporánea. Parte de dos ejes principales: el estudio de ideas, acontecimientos y personajes raros y/o heterodoxos, enfocado a diversos ámbitos culturales y el análisis metodológico de textos marginales. De tal amanera que es posible conocer

las paradojas novohispanas a través de las premisas de la investigación, lo cual otorga voz a aquellos agentes históricos que no han sido considerados parte coyuntural de nuestro pasado por un error metodológico y acaso un sistema positivista prejuiciado. Por otro lado, la aplicación concreta de sistemas reconocidos por el análisis y la teoría literaria en textos concretos no sólo indica la permanencia de la interpretación y el concurso estilístico en la obra literaria, sino que la resignifica ante los ojos de los especialistas.

No es todo lo que el presente trabajo ofrece. También debe considerarse la inclusión de discusiones nodales para la comprensión de los aportes cognitivos de personas cuyo reconocimiento había que impulsar porque su opinión ha dejado una huella contrastante en el esfuerzo por pulir el intelecto humano, es el caso de Fernández de Lizardi. Muchos de esos autores nos han ayudado a pensar mejor, a centrar nuestras ideas y a trabajar en los estudios humanísticos de acuerdo a su propia naturaleza. Siempre vale la pena difundir sus opiniones.

El aspecto general centrado en lo insólito abre las fronteras del conocimiento y acierta de nuevo como el enlace que las disciplinas de las humanidades presentan invariablemente. Ser hombre en el mundo novohispano conllevó más pluralidad e imaginación de lo que se cree; así que hoy puede discutirse tal visión por medio de estudios multidisciplinarios.

El presente trabajo colectivo incursiona en los enlaces naturales de los temas y presenta un crisol que parece discutir asuntos particulares cuando en realidad cada voz

incluida llama al sentido existencial humano como espejo y eco del arte, la literatura, la historia y el ficticio "otro". Es este renovado significado de la otredad instalada en el imaginario colectivo lo que da cohesión a la obra. En cada caso el diálogo implícito enseña la capacidad del pensamiento plural y la búsqueda por establecerlo en tanto valor humanístico.

Como se indicó antes, el libro sigue siendo un factor sólido de transmisión, aunque haya roto sus propios límites, hasta consolidarse, gracias a los esfuerzos patentes en este ejemplo, a manera de una fuente diversa que alimenta la conciencia colectiva y alienta el trabajo intelectual. La única identidad que prevalece, luego de la violencia vulgar, es la del hombre creativo. Bienvenidos, entonces, los libros, que, como el presente, proponen una relectura del mundo insólito novohispano y distinguen claramente entre los resabios de la malignidad y el esfuerzo constructor; aspectos, a fin de cuentas, propios de la prerrogativa inscrita en el libre albedrío. Se elige editar un libro frente a la evaporación de las quimeras.

El consolidado Cuerpo Académico UAZ-180 «Historia y crítica de la relación entre la Literatura y la Nueva España» espera que este esfuerzo por desentrañar las laberínticas ilusiones y peculiaridades de la cultura novohispana agraden, emocionen e inviten a la reflexión a todos aquellos lectores que saben de la importancia que la imaginación tiene en la identidad de los pueblos.

Alberto Ortiz, *Isabel Terán*,
Víctor Chávez y *Carmen Fernández*

¿Quimera o Esfinge? Figuras fantásticas en un pliego del siglo XVI

Perla Ramírez Magadán


1. La Quimera (Esfinge)


2. La Quimera (Esfinge)

La teratología sagrada y la mitología generan sus criaturas fantásticas y terroríficas a partir de animales reales e imaginarios, tal es el caso de la Quimera y la Esfinge, conformadas por diferentes partes de bestias. La primera aterrorizaba a las poblaciones y devoraba animales o rebaños enteros, mientras que la segunda, de acuerdo al mito de Edipo, presentaba acertijos imposibles de resolver a los viajantes antes de comerlos, y si estos respondían correctamente desistía de devorarlos.

Dichos seres monstruosos los encontramos en Nueva España en un pliego de naipes que corresponde a las impresiones realizadas en el estanco arrendado a Alonzo Martínez de Orteguilla en 1583. El pliego cuenta con dieciocho imágenes, probablemente impreso por Francisco Flores los naipes fueron realizados utilizando la técnica de Xilografía. Actualmente se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla —AGI—.

Es posible que por medio de estas xilografías se intentara dejar testimonio de personajes, actividades y conceptos

observados distintos o exóticos a los ojos del receptor o de su creador y que tales imágenes tuvieran un espíritu de "cámara de maravillas" sobre la cual se tiene que

> ...la creación de un programa teórico en torno al gabinete es muy temprana. Uno de los primeros testimonios que se conservan es el tratado de Samuel Quiccheberg, *Inscriptiones vel tituli theatri amplisimi* (1565), en el que se propone un plan destinado al gabinete de Albrecht V de Baviera, en Munich. Lo que parecía un tratado práctico escondía una visión política, entendido como un instrumento de gestión y aprendizaje para príncipes y nobles. El gabinete era el microcosmos en el que se destilaba el macrocosmos, un mecanismo como el *theatrus mundi* clásico, para ver, recordar observando y entender la realidad.[1]

A finales del siglo XVI abundaron en Europa colecciones privadas donde el propietario se encargaba de reunir gran variedad de objetos en los que destacaba una cualidad rara o extraordinaria. En los gabinetes o cámaras de maravillas se exponían objetos extraños y se dividían en *Artificialia*: donde se agrupaban objetos creados o modificados por el hombre, *Naturalia*: aquí se exponían objetos y criaturas de la naturaleza. *Exótica*: donde se reunían plantas y animales exóticos y *Scientífica*: en la que se agrupaban los instrumentos científicos.

En el pliego se encuentran impresos personajes reales y fantásticos, los primeros parecen atender a rituales, bailes y un ser contrahecho que vivió en Nueva España, y los segundos lindan entre personajes mitológicos fantásticos y emblemáticos.

---

[1] Alberto CASTÁN y Delia SAGASTE, *Todo lo raro y hermoso. Las «cámaras de maravillas», pervivencia estética y museográfica del modelo* en academia.edu [citado el 26 de diciembre de 2016]. Recuperado de https://www.academia.edu/23760143

En el pliego se observan dos figuras similares que parecen atender a un ser cuyas partes del cuerpo son una mezcla entre humano y animal. Las figuras se encuentran dispuestas a modo de pares, ya que son dos las imágenes de este ser fantástico, sin embargo, si se observa a detalle, éstas no son iguales: la figura 1 corresponde a la de un personaje alado con perfil humano, cuerpo entre dragón y caballo, cola de león y pechos de mujer. Sus facciones son finas, más cercanas a las de una cara femenina que a la de una masculina, su cabello está recogido con lo que semeja ser una corona y en la parte superior del cuello, próximo a la barbilla le cuelga una especie de grillete; el cuello es alargado con forma de "s" invertida; el plumaje de las alas es detallado y tupido; del pecho con pelaje le sobresalen unos senos y entre estos simula surgir otra ala; el torso está cargado hacia la derecha y tiene el tipo del de un caballo pues sus pezuñas son similares; su cola es delgada con un pelaje al final equivalente al del león y está enroscada entre una de las piernas; la figura posa sobre una tierra árida donde se asoman una planta y una piedra.

La figura 2, a diferencia de la primera, posee un rostro más tosco y próximo al masculino, está barbada, de la cabeza le asoma un gran cuerno largo y torcido del que cuelga una especie de lazo; el cuello es grueso, el torso girado hacia la izquierda del que le sobresalen unos pechos de una piel aparentemente rugosa, al contrario de la piel de la fig. 1 de textura peluda; las alas son de plumaje distinto al de la primer carta, la cola es gruesa, con escamas, semejante a la de un dragón, las pesuñas se encuentran

divididas en dos partes como las de los toros y la imagen se halla enmarcada en un recuadro que genera el efecto de estar saliendo del marco.

En el texto *Hermes y Moctezuma, un tarot mexicano del siglo XVI*[2] se expone que la imagen del pliego corresponde a la de una Quimera y que esta simbolizaba una variedad de vicios, sin embargo, al tratar de corroborar dicho supuesto se tiene que la imagen generalmente conocida como Quimera de acuerdo a G. C Cooper en *Diccionario de símbolos*[3] corresponde a la de un monstruo conformado por cabeza, melena y patas de león, cuerpo de cabra y cola de dragón; Jean Chevalier en *Diccionario de símbolos*[4] la presenta con las mismas características sumándole la capacidad de escupir llamas. Por lo que de acuerdo a lo observado la imagen del pliego se ciñe más a la de una Esfinge: ser mitológico alado, con cabeza humana, pechos de mujer y cuerpo de león.[5]

Dentro de la categoría de lo monstruoso la Esfinge, como muchos otros seres híbridos, surge en el mundo oriental para más tarde integrarse en el imaginario, la mitología y el arte.[6] Como referente simbólico ha tenido gran riqueza sobre todo en el mundo griego. En la época Medieval y en el Renacimiento la Esfinge aparece

> …cargada de valores negativos y limitada a los capiteles de los claustros y a las partes altas de las iglesias, sobre

[2] María Isabel GRAÑÉN PORRÚA, "Hermes y Moctezuma, un tarot mexicano del siglo XVI" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, 1997.
[3] J.C. COOPER, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona: GG, 2007, p. 203.
[4] Jean CHEVALIER, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona: Herder, 1986, p.1093.
[5] G. C. Cooper reseña que existen tres variedades en su tipo: la Androsfinge, que posee cabeza humana; la Crisesfinge, con cabeza de carnero; y la Hieracosfinge, que presenta cabeza de halcón.
[6] Cristóbal MACÍAS, "Algunas consideraciones sobre el simbolismo de la Esfinge", *Revista Mirabilia*, Universidad de Málaga Vol. 15, No. 2, pp. 250-287, 2012, [citado el 15 de octubre de 2016]. Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2190496

todo en Italia. Además, al menos en apariencia, parece borrarse la diferencia que la Antigüedad mantuvo entre la esfinge griega y la egipcia en beneficio de la primera, si bien con cabeza unas veces masculina y otras femenina, aunque el cuerpo siempre solía presentar alas de águila como en la versión tebana. [...] En la etapa del Renacimiento la esfinge vio cómo volvía a enriquecerse la panoplia de sus valores simbólicos −no siempre positivos−, desarrollo éste que continuó prácticamente hasta nuestros días. Así, en la tradición emblemática, la esfinge, por supuesto ya identificada exclusivamente con la tebana, es considerada símbolo de la ignorancia, al menos en los Emblemata de Alciato, quien dedica al ser híbrido el emblema CLXXXVII. En él la caracteriza por tener el rostro cándido de la virgen, las alas de ave y las patas de león, aspecto triforme éste que, según el autor, es el que adopta la ignorancia, mal que tiene un triple origen: el ingenio leve, la suave voluptuosidad y el corazón soberbio.[7]



Emblema CLXXXVI

Tanto la Esfinge como la Quimera, seres conformados por distintos animales, en la mitología son parte de la categoría de lo monstruoso: entendida como todo aquello que es distante y hostil, al cual se le da una mirada deformante y aterradora.[8]

[7] *Ibid.*, p. 20.
[8] *Cfr*. Ana Karen GRÜNIG, "Estilización de la Monstruosidad: nuevas concepciones del ser

> …al contrario y a diferencia de otros pueblos (del cercano y/o lejano Oriente), y de otras mitologías, observamos que las divinidades griegas se enfrentaron contra cualquier ser que presentara alguna anormalidad anatómica. Los dioses, todos ellos antropomórficos, y los héroes helenos lucharon y ganaron las batallas emprendidas contra seres monstruosos y de formas caprichosas y extrañas, […] Criaturas espantosas, mixtas, a veces mitad humanas y mitad animales, de proporciones descomunales, de múltiples órganos repartidos por todo su cuerpo […] Es decir, seres que se oponen a la "norma", a la lógica y a la normalidad de un orden legítimo y patriarcal, porque toda desmesura ("Hybris") será objeto de persecución y asesinato. Y la monstruosidad es una especie de desmesura física, que, se opone a la norma, al canon, que los escultores clásicos consideraron apropiado para representar la figura humana ideal.[9]

De acuerdo a Teresa Ma. Mayor Ferrándiz en *Monstruos femeninos en la mitología griega*[10] la Esfinge era conocida como la mujer–bestia que se encargaba de portar enigmas, en sus representaciones muchas veces se le dota de una extraña belleza y sexualidad salvaje y se le ha llegado a considerar como una hembra fálica que asume roles del quehacer masculino opuestos al tradicional femenino, de modestia, pasividad y castidad. Mientras que la Quimera[11]

Mitológico y su resignificación como otredad Amenazante en series televisivas fantásticas" en *Bruman. Revista de investigación sobre lo fantástico*, Vol. II, n.° 1 -primavera/ spring-, [citado el 11 de septiembre de 2016]. Recuperado de http://www.raco.cat/index.php/Brumal/article/view/289244, p.109.

9 Teresa MAYOR FERRÁNDIZ, "Monstruos femeninos en la mitología griega", en *Clases-historia*, publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, Artículo No 287, marzo de 2012, [citado el 10 de septiembre de 2016]. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5170734.pdf, p. 9.

10 *Idem*.

11 "La Quimera aparece, generalmente, como hija de Tifón y Equidna, aunque para Hesíodo, […] era hija de la Hidra de Lerna, hija, a su vez, de la citada Equidna. El héroe Belerofonte, hijo del dios Poseidón, con la estimable ayuda del caballo alado Pegaso, le dio muerte por orden de Yóbates, rey de Lidia, porque arrasaba su territorio y robaba los rebaños. Belerofonte le lanzó un pedazo de plomo que, al ser tragado por la Bestia, acabó derritiéndose, matando a la Quimera. El joven héroe, por ésta y por otras hazañas, acabó casándose con la hija del rey lidio, llamada Anticlia o Filónoe, según los distintos

según la descripción de Hesíodo: fue parida por Hidra, exhalaba fuego, era violenta y ágil, y tenía tres cabezas: una de león, otra de cabra y la tercera de serpiente.[12] La Esfinge en el emblema CLXXXVI retoma parte del acertijo dicho a Edipo y versa así:

> ¿Qué monstruo es este? –Es la Esfinge– Que tiene cándido rostro de virgen y alas de ave y patas de león. Este aspecto asumió la ignorancia, porque triple es la causa y origen de tanto mal. Hay a quienes hace rudos un ingenio leve, a otros la suave voluptuosidad, a otros su corazón soberbio. Pero los que saben que prescribe la letra délfica, cortan la cruel garganta del peligroso monstruo. Y puesto que el hombre mismo es bípedo, trípode y tetrápodo, la primera corona del prudente es conocer al hombre.[13]

Mayor Ferrándiz expone que el enigma de la Esfinge define al hombre por la evolución de su forma de andar, y que la pregunta de la Esfinge oculta una más profunda: "¿Sabes quién eres tú en realidad? pregunta enlazada con el apotegma del templo de Apolo en Delfos: Conócete a ti mismo".[14]

En el pliego se observa que las imágenes no son iguales, una posee facciones de mujer, la otra de hombre y los elementos de las que está conformadas son distintos: una posee cola de león, la otra la tiene de dragón, etcétera. Pero en general los elementos que la componen son de una Esfinge y no de una Quimera.

autores." Teresa MAYOR FERRÁNDIZ, "Monstruos femeninos en la mitología griega", en *Claseshistoria*, publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, Artículo No 287, marzo de 2012, [citado el 10 de septiembre de 2016]. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5170734.pdf, p. 24.

[12] *Cfr. Ibidem*, p. 24.

[13] Andrea ALCIATO, *Emblemas*, edición y comentario Sebastián, Santiago, traducción actualizada de los emblemas, Pedraza, Pilar, Madrid: Akal, 1985, p. 86.

[14] *Cfr. Op. cit.*, p. 9.

Posiblemente una de las lecturas que se le pudo dar a la figura fue como símbolo de la ligereza, voluptuosidad y soberbia, aspectos con los que se le vinculaba en los emblemas, pero en este caso atendiendo a un aspecto encontrado y reconocido en América ya fuera de sus mujeres o de sus habitantes. O bien, como un intento de mostrar el exotismo de animales y seres considerados fantásticos encontrados en América a manera de una cámara de maravillas.

Bibliografía

Alciato, Andrea, *Emblemas*, edición y comentario Sebastián, Santiago, traducción actualizada de los emblemas, Pedraza, Pilar, Madrid: Akal, 1985.

Bauzá, Hugo Francisco, *Qué es un mito, una aproximación a la mitología clásica*, Buenos Aires: FCE, 2012.

Beltrán Plaza, Martha, "Culto a los caminos, límites y Fronteras: dioses protectores", en *Revista de folklore*, 2010. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3190998)

Cabanillas, Freddy, "El bestiario del averno: sobre animales y demonios", en *Alma Mater*, 1998; (15): 19-36. Recuperado de http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/bestiario.htm

Castán, Alberto y Sagaste, Delia, *Todo lo raro y hermoso. Las «cámaras de maravillas», pervivencia estética y museográfica del modelo* en academia.edu. Recuperado de: https://www.academia.edu/23760143

Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Siruela, 2016.

Chevalier, Jean, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona: Herder, 1986.

Cooper, J.C., *Diccionario de Símbolos*, Barcelona: GG, 2007.

Grañén Porrúa, María Isabel, "Hermes y Moctezuma, un Tarot mexicano del siglo XVI" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, 1990.

Grünig, Ana Karen, "Estilización de la monstruosidad: nuevas concepciones del ser mitológico y su resignificación como otredad amenazante en series televisivas fantásticas" en *Brumal, revista de investigación sobre lo fantástico*, Vol. II, n.° 1 (primavera/ spring). Recuperado de http://www.raco.cat/index.php/Brumal/article/view/289244

Villalobo Macías, Cristóbal, "Algunas consideraciones sobre el simbolismo de la Esfinge", en *Revista Mirabilia*, Universidad de Málaga Vol. 15, No. 2, pp. 250-287, 2012, disponible en: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2190496

Mayor Ferrándiz, Teresa, "Monstruos femeninos en la mitología griega", en *Claseshistoria, publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, Artículo No 287, marzo de 2012. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5170734

Persecución y silencio. Los moros en Nueva España

Irma Elizabeth Castañeda Candelas

Presentación

Actualmente las investigaciones en torno a la presencia de moros en las Indias han sido escasas y no han logrado profundizar sobre los medios, las condiciones y las razones por las cuales este sector poblacional proveniente de España, llegó a América, específicamente al territorio novohispano y cómo se condujeron en éste. Los pocos estudios al respecto han hallado limitaciones, debido a la presunción de la existencia de poca documentación que posibilite confirmar cifras o estadísticas acerca de los mahometanos que arribaron a Nueva España luego de la conquista hispánica.

Ante tal panorama, el presente estudio busca determinar bajo qué condiciones los moros peninsulares llegaron y se integraron a la estructura social de la Nueva España, enfocando el tratamiento a la situación de esclavitud a la que fueron sometidos, y las prácticas religiosas que manifestaron a su llegada a territorio novohispano y que evidenciaron su establecimiento, y con ello conocer más sobre el papel que desempeñaron en dicho territorio pese a la constante persecución de su dogma. Además, se intenta ampliar el conocimiento sobre el tema y promover el interés sobre el mismo.

Pese al poco tratamiento en torno al tema de los moros en la Nueva España, éste ha encontrado cabida en los trabajos de investigadores como Hernán G.H. Taboada: *La sombra del Islam en la conquista de América*[1], o su artículo

[1] Hernán G. H. TABOADA, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México: FCE/UNAM, 2004.

El moro en las Indias[2], en los cuales señala cómo se manifestó la influencia árabe en América. Otro estudioso es Manuel Toussaint, quien a través de *El arte mudéjar en América* no sólo se limita a exponer el predominio árabe en el ámbito artístico americano, sino que amplía su estudio al influjo social y cultural de los árabes en las colonias americanas.

Otra obra es *Herejías y supersticiones en la Nueva España —Los heterodoxos en México—*[3] de Julio Jiménez Rueda, quien compila diversos casos inquisitoriales, algunos relacionados con "moros" y "mahometanos", y en su artículo "Una morisca en el Santo Oficio de México" estudia uno de esos procesos. De igual manera Antonio Garrido, con su texto *El morisco y la Inquisición novohispana —actitudes antiislámicas en la sociedad colonial—*[4] señala la percepción que tenía la Inquisición sobre los moros, a quienes consideraba peligrosos.

Las aportaciones recientes son las del hispanista Aziz Amahjour, quien a través de su artículo "Mestizajes enriquecidos. Elementos árabes y orientales en la tradición y literatura oral mexicanas"[5] expone cómo pudo suscitarse el cruce de moros de España hacia América, y señala las influencias de estos no sólo en algunas expresiones

[2] Hernán G. H. TABOADA, "El moro en las Indias", Latinoamérica 39 *Revista de Estudios Latinoamericanos*, México: CIALC-UNAM, 2004, p. 115-132.

[3] Julio JIMÉNEZ RUEDA, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México: Imprenta Universitaria UNAM, 1946, p. 306. Recuperado de https://archive.org/details/herejiasysuperst00jime, [10 de marzo de 2017].

[4] Antonio GARRIDO ARANDA, "El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)", *II Jornadas de Andalucía y América-Universidad Internacional de Andalucía*, Andalucía, p. 504.

[5] Aziz AMAHJOUR, "Mestizajes enriquecidos. Elementos árabes y orientales en la tradición y literatura oral mexicanas", en: Reverte Bernal, Concepción (Ed.), *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Madrid: Verbum, 2013, pp. 129-148.

literarias de México, sino en la manera en cómo se ha concebido a la figura mora en el territorio.

Buscando profundizar en el tema sobre la llegada mora a la Nueva España, lleva a este trabajo a plantear las siguientes interrogantes: ¿Pueden las ordenanzas de la Corona y la Inquisición confirmar la presencia mora en territorio novohispano, dadas las constantes solicitudes de expulsarles de este territorio?, y, ¿la esclavitud y la práctica del mahometismo expuestos en la documentación de las mencionadas autoridades peninsulares y novohispanas representan una prueba de la estadía mora en la Nueva España?

Nuestro supuesto parte de la idea de que las primeras Ordenanzas Reales restrictivas, y las posteriores licencias de viaje como esclavos demuestran cuáles eran las expectativas de los moros en América, donde luego de las revocaciones legales emitidas por la Corona y la constante persecución de la Inquisición, se generó un clima de asecho que motivó el anonimato y discreción con que los moros se condujeron, específicamente en Nueva España, donde los casos de mahometismo,[6] aunque pocos, quedaron evidenciados en los expedientes del Santo Oficio.

Contexto

Al tiempo del proceso de colonización de América, España había culminado un largo periodo bélico en contra de los musulmanes, con el objetivo de recuperar su territorio.

[6] El mahometismo, sinónimo de islam o islamismo, es una religión monoteísta que alude a los preceptos establecidos por el profeta Mahoma. "El islam, basado en el Corán, se presenta a sí mismo como un renuevo o restauración de la religión de Abraham en su forma original [...] el credo fundamental para el musulmán es que 'no hay más dios que Dios'.", en: Burckhardt, Titus, *La civilización hispano-árabe*, p. 31.

La reconquista de Granada, el último dominio árabe en la península, significó el fin del reino al-Andalús,[7] a principios de 1492, mismo año de la firma de las Capitulaciones de Santa Fe, a través de las cuales los Reyes Católicos aprobaron el proyecto de navegación de Cristóbal Colón.

Ante dicho escenario, los musulmanes o moros[8] y sus descendientes radicados en la península se enfrentaron a prohibiciones y señalamientos que encontraron la posibilidad de solución en la convocatoria de conversiones masivas, promovidas, primero, por las Capitulaciones de la entrega de Granada en 1499, y segundo, la Pragmática de 1516 instaurada por el Cardenal Cisneros. Ambas leyes empujaron a muchos moros a convertirse y con ello intentar contener las represiones establecidas por el gobierno español, mismas que no se confinaron al territorio ibérico, sino que se extendieron hasta las nuevas regiones conquistadas en América.

Por ordenanzas de los reyes Isabel y Fernando, se limitó la entrada de moros a las Indias como medida precautoria "para que no se pueda sembrar ni poblar en ella la secta de Mahoma".[9] Para 1530 el paso como esclavos hacia América obligaba a los moros a obtener una licencia real, que en años posteriores afectaría incluso a los moriscos, sus descendientes convertidos en la península.

[7] "A comienzos del siglo VIII, la Península Ibérica fue conquistada por un ejército compuesto de bereberes y árabes […] los árabes llamaron a la Península *al-Andalus*, nombre que se le aplicaba siempre en la medida en que estaba bajo el dominio árabe-islámico", en: Burckhardt, T., *op. cit.*, p. 43.

[8] Término del que se exponen los siguientes significados que pueden apoyar mejor su comprensión. En España "solía denominarse moro al individuo de cultura árabe o en general al musulmán"; en: Taboada, Hernán, G.H., *El moro en las Indias*, p. 115; -"Los conquistadores musulmanes eran llamados por los españoles *moros*, es decir 'mauros' o 'mauritanos' […] el término moro ha llegado a ser, de hecho, equivalente a árabe islámico: en el habla común, los moros son sencillamente magribíes, o sea habitantes del magrib, del 'occidente' del mundo islámico, que comprende desde España hasta Túnez.", en: Burckhardt, T., *op. cit.*, p. 9-10.

[9] *Ibid.*, p. 117.

Finalmente después de 1578, luego de recomendaciones de autoridades americanas, que señalaban los graves inconvenientes de la llegada de moros a América "se eliminó toda licencia especial y ningún morisco ni berberisco libre o esclavo pudo legalmente pasar a América",[10] situación que frenó el libre flujo de estos a dicho continente, pero no eliminó por completo las posibilidades de hacerlo, aún con la constante vigilancia de la Inquisición, establecida en México desde 1571, de entre cuyas funciones principales estaba el cuidar la "limpieza de sangre" y evitar la mezcla con moros, judíos y otros infieles.

Esclavitud "blanca" en las Indias

Durante los procesos del descubrimiento y la conquista española ninguna prohibición reguló de manera eficaz el paso de moros hacia América y México,[11] ni las primeras restricciones hechas por los reyes católicos en 1501 evitaron sus viajes. Existe información de que incluso Colón, en 1492, zarpó a las Indias con individuos moros, específicamente un judío arabizado llamado Luis de Torres y el morisco Rodrigo de Triana.[12] Partiendo de ese momento, puede advertirse que mínimamente fueron treinta años los que la población mora pudo trasladarse sin reservas a las Indias, ya que la primera reglamentación que obstaculizó plenamente su libre viaje se promulgó en 1522, cuando por mandato del Emperador Carlos V se advirtió la imposibilidad de hacerlo:

> Ytem, ordenamos y mandamos que ningún nuevamente convertido a nuestra santa fe de moro o de judío,

10 *Ibid.*, p. 118.
11 Aziz AMAHJOUR, *op. cit.*, p. 134.
12 *Ibid.*, p. 133.

> ni hijo suyo, pueda pasar ni pase a las nuestras Indias sin nuestra expresa licencia, y ansí mismo defendemos y mandamos que ningún reconciliado ni hijo, ni nieto de que públicamente hubiese traydo sambenito, ni hijo nieto de quemado, o condenado por hereje por el delito de la herética pro vedad por línea masculina ni femenina pueda pasar ni pase a las dichas Indias, so pena de perdimiento de todos su bienes para la nuestra cámara y fisco, y sus personas a la nuestra merced y de ser desterrados perpetuamente de las nuestras Indias, y sino tuviese bienes que le den cien acotes públicamente.[13]

Sin embargo, tampoco estas restricciones impidieron que los moros llevaran a cabo sus planes de viaje o permanencia en América, tal como lo demuestran las constantes solicitudes de la Corona de expulsarlos del territorio americano y con ello impedir cualquier perjuicio a los indígenas.[14]

> sepades que Nos somos ynformados que a esas partes an pasado e de cada día pasan algunos esclavos y esclavas beberiscos e otras personas libres nuevamente convertidos de moros, e hijos dellos, estando por nos prohibido que en ninguna manera pasen, por los muchos inconvenientes que por experiencia an parecido.[15]

De acuerdo a Amahjour, no es difícil suponer la posibilidad de que muchos moros se embarcaran hacia América y México ante la campaña de conversión forzosa promulgada por la Corona desde 1492, y que fue ejecutada por la Inquisición en la península. A partir de lo cual, puede suponerse que buscando huir, muchos moros se embarcaran

---

[13] Diego ENCINAS, *Cedulario indiano*, vol. I, Madrid: Edición de Cultura Hispánica, 1945-1946, p. 455.
[14] Antonio GARRIDO ARANDA, *op. cit.*, p. 504.
[15] Fragmento retomado de: Manuel TOUSSAINT, *Arte Mudéjar en América*, p. 119-120, de la copia de la Cédula Real de 1543 promulgada por Carlos V.

hacia las nuevas colonias españolas, y que "entre los conquistadores de la Nueva España pasaran descendientes de moros", de lo que dejan indicio los nombres de algunos de ellos, como Diego de la Mezquita, Velázquez Mudarra, Hernando Tarifa, Alonso de la Mora.[16]

En 1543 la Corona comenzó a otorgar permisos especiales bajo licencia Real para el paso de los moros hacia América y México en calidad de esclavos, conformando el grupo de los llamados "esclavos blancos": berberiscos y moros, hombres y mujeres en su mayoría:

> La presencia de blancos en el tráfico esclavista del siglo XVI, de acuerdo con las licencias expedidas por la Casa de la Contratación, se documenta a partir de 1532, y permanece hasta 1540…dan un total de licencias que se puede evaluar en torno a las 68, con los años cumbres de 1535, con 34 esclavos, y 1536, con 20, y los mínimos de 1532, 1533, 1537, y 1540, con una sola licencia.[17]

Para la obtención de licencias de transporte de estos esclavos, los solicitantes o "cargadores de esclavos" debían probar que estos habían sido bautizados antes de los diez o doce años.[18] Las constantes regulaciones Reales en relación a los moros se emitieron con la intención de frenar los frecuentes levantamientos moriscos; dos de los más importantes suscitados en Granada en 1500 y en las Alpujarras en 1568; persecución que se agudizó luego de que se emitiera la orden Real de expulsión morisca en 1609, y que se extendió a todos los dominios españoles, incluidas sus posesiones americanas.

16 Manuel TOUSSAINT, *Arte Mudéjar en América*, p. 9.
17 Antonio GARRIDO ARANDA, *op. cit.*, p. 506.
18 *Ibid.*, p. 508.

La Corona, en constante vigilancia debido al temor de que tanto las prácticas religiosas moras, así como los actos de insurrección influyeran en las colonias americanas, en 1578 solicitó a la Audiencia de México averiguar el número de esclavos moriscos que había en la capital del virreinato, resultando la cantidad de solamente cuatro mujeres, que finalmente fueron retornadas a la península.[19] Estas cifras menores pueden representar un indicio de cómo los moros intentaban no dejar huella, por temor a caer en manos del Santo Oficio del que huían, y que parecía perseguirles.[20]

Otros porcentajes estadísticos sobre la población mora en Nueva España señalan que dicho sector por alguna razón fue ignorado y desestimado por las autoridades virreinales. Los moros integraron las llamadas "castas olvidadas", así denominadas por Ben Vinson debido a que la mayoría de los censos realizados desde 1790 se aplicaban a partir de un formato estándar en el que los datos raciales estaban organizados en columnas y en los que ellos no figuraban.[21]

Mahometismo e influencia mora en Nueva España

La persecución en contra del mahometismo fue una de las principales misiones de la Corona, para lo cual se sirvió de las autoridades inquisitoriales establecidas en territorio americano, específicamente las de Santo Domingo, México y Lima.[22] El Santo Oficio se encargó de investigar

[19] *Ibid.*, p. 509.
[20] Aziz AMAHJOUR, *op. cit.*, p. 137.
[21] Ben VINSON, "Estudiando las razas desde la periferia; las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)", p. 291.
[22] Vasco DE PUGA, *op. cit.*, p. 504.

cualquier sospecha de prácticas islámicas en América y, a partir de esto, se enjuició a algunos individuos sospechosos de realizarlas.

Del compendio que ofrece Jiménez Rueda en *Herejías y supersticiones* acerca de los procesos inquisitoriales, destacan algunos sobre sospecha de mahometismo, aunque el propio autor señala que "raros fueron los que cayeron en las cárceles del Santo Oficio por mahometanos".[23] Jiménez Rueda señala dos casos al respecto: el de Alejo de Castro, acusado de "hechicero y moro", y el de María Ruiz, la única mujer que en Nueva España se indica fue "penitenciada" por el Tribunal de México por ser "morisca" y practicar la fe islámica,[24] aunque al final, este último caso se mantuvo en secreto y no hubo sentencia condenatoria.

Otros documentos reveladores en torno a la influencia o sospecha de arribo moro en territorio novohispano son una serie de documentos ubicados en el Archivo General de Centro América, en Guatemala, antes perteneciente a la jurisdicción de la Nueva España. En un primer expediente denominado: "Juegos y Diversiones. Bailes de los moros" se exhiben prohibiciones y solicitudes de permiso para presentar los "bailes de moros" llamados "Del Tun o Tum", y otro denominado: "La tradición de Ganalón y la muerte de Roldán".

En este archivo además se encuentra una disposición que advierte que los moros convertidos al cristianismo debían ser enviados desde las Indias a España, y que los recién llegados no podían "ser capturados o subastados";

---

[23] Julio JIMÉNEZ RUEDA, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, p. 206.
[24] *Ibidem.*

dicha orden emitida el 13 de noviembre de 1550 con base en la ordenanza Real de 1543.[25]

Como conclusión

El poco tratamiento al tema de los moros en Nueva España no debe inferir falta de pruebas sobre su llegada y permanencia en el territorio. Casos como el de la morisca María Ruíz, la sospechas sobre Alejo Castro y las constantes ordenanzas de la Corona, preocupada por el arribo e influencia mora en sus colonias americanas, resultan fuentes probatorias de la presencia mahometana en territorio novohispano, que puede deducirse, no pudo manifestarse de forma expresa, debido a la permanente persecución y censura de la que fueron objeto por el Santo Oficio.

La exclusión de la que eran objeto y que se evidencia en la omisión de su figura en varios censos poblacionales coloniales, así como el acecho inquisitorial que derivó en su ocultación, limitan la posibilidad de conocer de forma objetiva el porcentaje de moros establecidos en América y específicamente en la Nueva España, aunque debe insistirse en que los distintos testimonios en relación al traslado de estos a las Indias en calidad de esclavos, y la ratificación de ello en los propios documentos Reales e inquisitoriales reafirman su estancia en la demarcación colonial.

Resulta necesario promover nuevos estudios sobre el tema aquí desarrollado, escrutar nuevas fuentes que permitan acrecentar lo hasta ahora escrito en torno a los mahometanos en Nueva España, y en general, su vida en América y su influencia cultural y social en ella.

[25] Expediente localizado en el Archivo General de Centro América −AGCA−, en la ciudad de Guatemala, en el expediente: A1.23-leg.- 4575. fol. 155.

Bibliografía

Amahjour, Aziz, "Mestizajes enriquecidos. Elementos árabes y orientales en la tradición y literatura oral mexicanas", en: Reverte Bernal, Concepción (Ed.), *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana*, Madrid: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana-Edit. Verbum, 2013, pp. 129-148.

Burckhardt, Titus, *La civilización hispano-árabe*, Madrid: Editorial Alianza, 1985.

Guevara Bazán, Rafael, "Muslim immigration to Spanish America", en *Muslim World 56*, No. 3, 1966, pp. 173-187.

Jiménez Rueda, Julio, "Una morisca en el Santo Oficio de México", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, t. 18, 1947, pp. 461-516.

_____________, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México: Imprenta Universitaria UNAM, 1946, p. 306. Versión digital retomada [10 de marzo de 2017]. Recuperado de https://archive.org/details/herejiasysuperst00jime

Sierra Kobeh, María de Lourdes, *Islam: sociedad y política*, México: UNAM-Coordinación de Humanidades, 1986.

Taboada, Hernán G. H., "El moro en las Indias", en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, No. 39, México: CIALC-UNAM, 2004.

______________, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México: FCE/UNAM, 2004.

Toribio Medina, José, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México: Ediciones Fuente Cultural, 1952.

Toussaint, Manuel, *Arte Mudéjar en América*, México: Porrúa, 1946.

Vinson, Ben, "Estudiando las razas desde la periferia; las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)", en: De la Serna, Juan Manuel (Coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México: UNAM, 2005, p. 347.

Villegas de Robles, Margarita (Trad.), Gibb, H.A.R, *El mahometismo*, México: FCE, 1966.

El mundo extraordinario de la brujería en el Zacatecas novohispano

Graciela Rodríguez Castañón

Viejo oficio el suyo donde los haya, a la bruja se le insulta pero se le consulta, se le ataca y se le condena, se le respeta, persigue e ignora. A la bruja se le margina en las callejas más oscuras y se le busca en las encrucijadas de los caminos, pues en unas y en otras cumple el cometido de descubrir quiénes somos, de alentar nuestras esperanzas y de adivinar nuestro futuro.

Rafael M. Mérida Jiménez

Que escuchó decir sobre la denunciada que era bruja y que junto con Felipa Canchola se transformaban en palomas y viajaban a Zacatecas, y a esta última en una ocasión quisieron golpearla y al querer tomarla por los cabellos se trasmutó en vaca.[1] Esta afirmación motiva a preguntarse si en efecto estos seres demoníacos, las brujas, habitaron en estas tierras, e inevitablemente recurrimos a un esquema ideológico que se ha ido recomponiendo, utilizando elementos recogidos de toda una tradición cultural, que va desde las historias que escuchábamos de niños, pasando por la literatura con los personajes de cuento, la plástica, hasta el cine y demás representaciones que ayudan a conformar y fijar una idea sobre algo desconocido.

En nuestro imaginario colectivo se ha confeccionado una figura alrededor del estereotipo de la bruja, delineada como una mujer vieja, fea, sumergida entre la oscuridad de la noche y el follaje de un bosque, al frente de un gran perol en el que prepara pócimas mientras lleva a cabo invocaciones a los habitantes del averno.

[1] Archivo General de la Nación –en adelante AGN–, año –en adelante A.– 1666, Volumen –en adelante Vol.– 482, Expediente –en adelante Exp.– 3; Vol. 605, Exp. 7, 13, 16,17.

Con el fin de realizar y analizar someras explicaciones se da cuenta enseguida de algunos datos que nos ayudarán en el reconocimiento de los orígenes y la operación del fenómeno sobre la brujería en un proceso inquisitorial de nuestro entorno histórico.

Las diosas-brujas

Una de las vías que nos permitirán reconocer los orígenes de prácticas de bujería serán las marcadas dentro de la tradición grecorromana; en ella se señala que existieron diosas como Hécate, Circe, Medea, a las que por medio de la literatura se les conceden prácticas con rasgos mágicos. La figura de la diosa Hécate aparece por primera vez en la obra de Hesíodo llamada *Teogonía*, quien representaba a las prácticas mágicas, cuyos orígenes literarios la remontan como protectora de los magos y brujas con una fuerte influencia en conjuros e invocaciones.

La imagen de mujer como fuente de maleficios es la que se construye a partir de la influencia que la diosa Circe logra trasmitir a través del cristianismo y que perdura hasta estos días en la civilización occidental. En la *Odisea*, Homero recurre a Circe, maestra en filtros y brebajes y la describe llena de mañas, ardidez y perfidia de las que se vale para, por medio de brebajes que sirve en las comidas, poder encantar a los hombres o convertirlos en animales con sus pociones, elementos que posteriormente formarían parte de la brujería.

Medea es un personaje investido de poderes sobrenaturales que oscilan entre la magia y la brujería, es considerada provocadora de muertes mediante encantamientos y

tretas. Al igual que Circe que se enamora de Ulises, Medea se enamora de otro héroe llamado Jasón, y es a partir de que se da cuenta de la traición de su esposo que se refugia en sus recursos hechiceriles para cobrar venganza.[2]

Estas diosas-brujas son apenas el inicio de una tradición que con el tiempo se fue definiendo y retomando para la construcción de personajes literarios que antologaron las características de las brujas.

Tal vez de esta herencia divinidad-mujer es que al tema de la brujería a través de los tiempos se le va ligando al sexo femenino, idea que además va adaptándose a las aportaciones que realizaron destacados filósofos, literatos, religiosos, en torno a la figura de la mujer y su naturaleza. En este sentido, la mujer era considerada vulnerable para mantener y conservar la fe, y en cambio con una gran credulidad en las cosas sobrenaturales, por esta credulidad se consideraba impresionable y se decía que podía recibir la influencia de algún mal espíritu con mayor facilidad, además de tener habilidad para trasmitir el conocimiento sobre la elaboración y práctica de las artes mágicas.[3] Es por esto que hablaremos sobre la bruja —mujer—, sin pretender descalificar al sexo masculino, quien también ha participado de esta materia, pero sin papel protagónico.

La bruja es el sustantivo de origen celta que se utilizaba para denominar fenómenos meteorológicos violentos, pero sobre todo tenía que ver con la facultad de volar, también es el nombre que se le otorga a una variedad de lechuza. Las principales características de las brujas son:

---

[2] Rafael M. MÉRIDA JIMÉNEZ: *El gran libro de las brujas*, México: Océano, 2004, pp. 13-37.
[3] Heinrich KRAMER, Jacobus SPRENGER, *Malleus Maleficarum*, Argentina: Ed. Orión, 1975.

el pacto con el demonio, la propiedad de volar, la reunión nocturna secreta, la orgía y el infanticidio sacrificial, entre otras.

El castigo del mal. Las penas contra brujas

Son variados los registros que conforman un marco legal para la penalización del delito de brujería y hechicería, para la sanción de las prácticas mágicas en general. En el devenir del tiempo el tratamiento que se les ha dado en materia jurídica ha sido variado, es decir, estas prácticas se castigaban en mayor o menor medida, de acuerdo a la valoración de su gravedad.

Estas prácticas fueron materia punible dentro de las normas de imperios y estados, en la Edad Media nacieron dos tipos de legislaciones para su condena: la civil y la eclesiástica, la presencia de brotes normativos en varios lugares se sintetizó en uno de los documentos jurídicos más importantes relativo a la brujería, ubicado en la primera mitad de la Edad Media, redactado hacia el año 900 llamado *Canon Episcopi*, su principal fundamento era que el diablo inculcaba fantasías en las mentes de las personas carentes de fe, como la de creer que salían de noche sobre animales en compañía de la diosa Diana, —siempre bajo una orientación femenina—, señalaba también que Satanás las hacía sus esclavas y se apoderaba de sus mentes haciéndolas ver cosas extrañas que sólo ocurrían en su imaginación, e incluso ayudó a fijar conceptos como el *Sabbat*.[4]

[4] Jeffrey B. RUSSELL, *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 68.

La brujería se hizo acreedora a sanciones jurídicas más severas conforme se establecía la noción de que ésta implicaba pacto con el demonio, este pacto representaba una herejía y por lo tanto era la Inquisición quien tenía la obligación de procesar a los herejes, y también a las brujas —en un principio también los tribunales seculares y eclesiásticos intervenían en los procesos sobre todo durante los siglos XIV y XV en Francia, Alemania, Suiza e Italia, países donde los brotes brujeriles se desarrollaron y tomaron un tinte político y religioso—.

Cabe señalar que se reenfocan los principios instalados por el *Canon Episcopi* y después de considerar a los actos de brujería como una invención, se ordenó castigar a las brujas con la pena de excomunión y la relajación a las autoridades civiles —pena de muerte— mediante un edicto incorporado al Concilio de Letrán celebrado en 1215, lo cual fue retomado posteriormente por la Inquisición española para condenar estas prácticas.

El impulso que tuvo la brujería hacia el Renacimiento fue sustentado por una teoría demonológica alrededor de la cual se llevaban a cabo grandes debates por intelectuales, teólogos, filósofos, con interpretaciones a veces misóginas, a favor y en contra de la existencia de las brujas. Esta polémica se encontraba vigente en el momento en que se descubre el nuevo continente, y es el Tribunal Inquisitorial de México uno de los que se encargan de vigilar estas tierras, para detectar prácticas mágicas entre otras herejías.

En nueva España, la discrepancia jurídica alrededor del delito que se cometía por brujería además de considerarse

como una ofensa contra la sociedad, era un crimen contra Dios porque mediaba pacto demoníaco, por lo que el proceso contra la brujería era el mismo aplicado a los herejes, pero sin el derecho de defensa.

Como se ha venido comentando, el origen mitológico del fenómeno indica que la nigromancia es la magia ritual mediante la cual se invoca a los demonios utilizando conjuros, abjuraciones o exorcismos con la finalidad de llamar a algún ser espiritual maligno para ordenarles que ejecuten ciertas acciones. Una segunda técnica es la realizada mediante el trazo de círculos mágicos en los que se inscriben signos y objetos para invocar a los demonios. Una tercera técnica es el ofrecimiento de sacrificios o regalos mediante los cuales se les impele y persuade para que respondan a las órdenes.[5]

De acuerdo con Nathan Bravo, los nigromantes eran generalmente gente culta, clérigos que tenían conocimiento del latín y de los ritos. Al parecer la práctica de la nigromancia en los siglos XIII y XIV influyó de manera importante en la creación del concepto europeo de bruja;[6] sin embargo, consideramos que no fue así, ya que el concepto de brujería se aplicaba a la población de bajo estrato, es decir a los sectores populares, y no entre los sectores cultos, a estos se les atribuía la magia, más bien consideramos que la nigromancia sería una derivación negativa

[5] Elia Nathan BRAVO, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, UNAM, 2002, pp.56-57. Los nigromantes usualmente pedían a los espíritus que alguien sintiera odio, amor o amistad, que hicieran aparecer y hablar a los muertos, que encontraran objetos robados, que informaran sobre parientes que se encontraban lejanos, que provocaran guerras o que proveyeran conocimientos de cosas desconocidas.

[6] *Idem*, pp. 56-59. Bruja es el sustantivo de origen celta que se utilizaba para denominar fenómenos meteorológicos violentos, pero sobre todo tenía que ver con la facultad de volar, también es el nombre que se le otorga a una variedad de lechuza. Las principales características de las brujas son: el pacto con el demonio, la propiedad de volar, la reunión nocturna secreta, la orgía y el infanticidio sacrificial, entre otras.

de la magia, es decir, el trato con los demonios era lo que la convertía en un crimen o delito. Las brujas estaban al servicio del demonio, por esto mediaba pacto con él, pero el nigromante tomaba una postura imperativa al tratar de someterlos a su voluntad para que realizaran lo que quería.

Desde el análisis de Baschwitz el fenómeno de la brujería surgió como un foco de persecuciones contra herejes albigenses,[7] al sur de Francia,[8] cuando se abrió una cruzada en su contra.[9] Y alrededor de este hecho se fue creando una imagen de secta brujeril a cuyos miembros se les inculpaba de adorar al demonio y embrujar a sus prójimos; este modelo de persecuciones traspasó fronteras, se incubó en Alemania, y se extendió a otros países.

En nombre de las cruzadas también se persiguieron cátaros, valdenses y templarios,[10] a estos últimos, de acuerdo con el mismo autor, por ejemplo, la Inquisición los obligó mediante la tortura a declarar que veneraban a un fetiche y a sus superiores besándoles el trasero y

---

[7] Es importante señalar que los albigenses no eran miembros de una religión distinta al cristianismo, pertenecían a él, pero eran considerados herejes porque renegaban del dogma de la Iglesia; por esto más adelante veremos que se les podía hacer imputaciones sobre el crimen de brujería, ya que jurisdiccionalmente pertenecían a la Iglesia cristiana porque habían sido bautizados en su seno. Los albigenses −procedentes de Albi, Francia− eran una rama secundaria de los cátaros. Los cátaros −o puros− cuya doctrina era de origen maniqueo −porque consideraban al mundo terrenal como el infierno−.

[8] *Idem*, pp. 61-62. Dentro del fenómeno persecutorio contra los herejes, este autor percibe una evolución en el inicio de la cruzada contra los albigenses del Mediodía de Francia −llevada a cabo de 1209 a 1229−, estas persecuciones que iniciaron contra los albigenses se extendieron a los católicos también, el delirio persecutorio de herejías pronto rebasó el límite contra sectarios herejes y se regresó contra prácticas heréticas católicas.

[9] Kurt BASCHWITZ, *Brujas y procesos por brujería*, Barcelona: gráficas sigma, 1998, pp. 64-65. Esta cruzada se desató por el asesinato de un legado de Inocencio III, quien publicó una bula en la que lanzó anatema contra el conde de Toulouse, así se predica cruzada contra albigenses de la Provenza, representando una amarga experiencia porque la situación se salió de control.

[10] Los cátaros eran una religión dualista cuyas afirmaciones fueron que el Diablo era tan poderoso como Dios; de aquí la idea de los católicos y su presencia en muchos fenómenos, la introducción de esta creencia es importante por la forma en que luego concibieron a la nigromancia, que pone al hombre como servidor y adorador del Diablo por su enorme poder. Los valdenses eran identificados en Francia con el concepto de brujería. Los templarios era una orden fundada para proteger a los peregrinos que visitaban los Santos Lugares. Los caballeros de la orden pertenecían en su mayoría a la nobleza francesa.

otras partes del cuerpo; que realizaban orgías, además de ser miembros de una diabólica conspiración mundial.[11] Como vemos, ya desde entonces se van perfilando elementos que participarían en la conformación de la imagen brujeril.

Una vez iniciadas las persecuciones, las ideas obsesionantes y la preocupación de la población en general y de sus dirigentes se ampliaron, dando cabida a la idea de la existencia de sectas brujeriles, orgías diabólicas y aquelarres.[12] Además, ligadas indirectamente a estas ideas, aparecieron sectas como los Flagelantes, que solían azotarse para templar la ira de Dios, y los Danzantes —de San Juan o de San Vito— que se caracterizaban por su odio al sacerdocio, criticaban la corrupción de los sacerdotes y su ignorancia, y afirmaban que la administración de los sacramentos no tenía validez. En este contexto se dieron varios procesos contra herejes por brujería en Francia, Italia y Alemania principalmente, pero fue en 1478, cuando apareció el *Martillo de Brujas* que compiló una serie de instrucciones que darían el soporte procesal a los casos de brujería, además de ofrecer pistas importantes para la detección de brujas a partir de su caracterización.[13]

En el siglo XV se produjo la transición de las persecuciones por herejía hasta constituirse poco a poco, con los elementos conocidos, en procesos por brujería, pero con una constante: cada vez más las causas recaían en mujeres.[14]

[11] Kurt BASCHWITZ, *Brujas y … Op. cit.*, p. 73.
[12] Hacia el año 1335 en Toulouse se llevó a cabo por el Tribunal del Santo Oficio un proceso en el que se muestra en todo su esplendor la idea del aquelarre; en este proceso intervinieron sesenta y tres hombres y mujeres acusados de herejía. Luego en otro proceso un año después se exhibieron las danzas en los actos demoníacos.
[13] Kurt BASCHWITZ, *Brujas y ... Op. cit.*, pp. 76-89.
[14] *Idem*, pp. 89-90.

Con respecto al pacto con el demonio, autoridades de la Iglesia como San Agustín y Santo Tomás nos legaron sus percepciones. A pesar de que la Iglesia católica combatió el catarismo, se estima que es de ellos de quien toma la idea de que el diablo era tan importante como Dios, por lo que como explicó Santo Tomás, el hombre no podía dominarlo y por lo tanto se postraba a reverenciarlo y obedecerlo realizando un pacto con él.[15]

Como parte de este origen mítico, se tiene noticia de una historia griega que cuenta que el primer pacto formal con el demonio fue el realizado en el siglo VI por un sacerdote llamado Teófilo, quien ganó un episcopado tras haberle prometido solemnemente al diablo que renegaría de Cristo. La leyenda transitó por la cultura europea alrededor de la magia y la demonología como un ejemplo, un prototipo, hasta llegar a nuestros días a manera de muestra de la complejidad de este mito. De tal manera que es posible reconocer que las necesidades de realizar un pacto con el demonio tendrán causas y objetivos económicos, sensuales o de sabiduría, en ese orden. De esto nos dan cuenta las obras que sobre otro hito de la construcción narrativa mágica, el doctor Fausto, se escribieron Christopher Marlowe en el siglo XVI y especialmente el *Fausto* de Goethe, del siglo XIX.[16]

La brujería ha significado a través de los tiempos el sometimiento y manipulación de los demonios malos para

[15] NATHAN, *Territorios del mal … Op. Cit.*, pp. 67-69. La existencia del Diablo en estos términos fue reconocida oficialmente por la Iglesia Católica en el Concilio de Letrán, celebrado en 1215. En la presente investigación se estudiará el pacto con el demonio por ser un compromiso siempre voluntario, a diferencia de la posesión, donde el diablo se apropia de una persona contra su voluntad.
[16] Jeffrey B. RUSSELL, *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona: Ed. Paidós, 1998, pp. 69-73.

su propio beneficio, Simón Pieters señala que se estructuró la demología cristiana para que las autoridades pudieran realizar una clasificación y como consecuencia la captura de quienes causaran males con la brujería,[17] de esta manera se tipificó el delito y por consecuencia a quienes causaran males mediante la brujería.

Zacatecas sirvió de escenario en la aplicación de las penas extraordinarias por los delitos de prácticas mágicas que comprendían desde la comparecencia, el auto de fe con vela, la coroza blanca, la lectura de sentencia con méritos, la abjuración de levi, la vergüenza pública, las galeras, los azotes, el destierro, las multas y penitencias espirituales, dependía de la gravedad del delito, la calidad de la persona y las circunstancias del caso para que se impusieran en parte o en su totalidad.[18]

El territorio novohispano escenario de prácticas brujeriles

A través del Tribunal Inquisitorial de México, tenemos constancia de que las prácticas mágicas pervivieron en el territorio virreinal, y también es que a través de estudios sobre los expedientes levantados por los delitos de brujería, podemos dar cuenta que el ambiente vivido en torno a esta materia dista en mucho del fenómeno que se produjo en Europa; el territorio novohispano recreó formas de brujería más comunes, como lo señala Solange Alberro más familiares, con un toque ritual y culinario, basado en recetas mágicas que contenían instrucciones diversas,

[17] Simón PIETERS, *Diabolus: las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, Barcelona: Planeta, 2006, p. 29.
[18] Antonio M. GARCÍA MOLINA–RIQUELME, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 83-348.

como la localización de cosas extraviadas, formas para asegurar relaciones amorosas, por ejemplo, además de que no se registró un progreso en los planteamientos sostenidos por la teoría demonológica.

De la misma manera, hemos constatado que el delito de brujería no alcanza las cifras de los registrados en Europa, donde la gente era quemada por cientos. María Águeda Méndez llevó a cabo un *Catálogo de textos marginados*[19] para los siglos XVIII y XIX, en el que después de haber revisado 81 expedientes que tuvieran que ver con este delito sólo se encontraron 6 casos en los que se enuncia la brujería. La cantidad de expedientes en contra de personas señaladas por hechicería, supersticiones o curanderismo rebasa en mucho a los procesos de supuesta brujería.

Así se asoma un poco la vida rutinaria de nuestros protagonistas que en 1666 y teniendo como escenario a la Villa de Llerena Real y minas del Sombrerete, en un caluroso mes de mayo por la mañana llegó ante Antonio de Valdés Comisario del Santo Oficio, Miguel Costilla y Espinoza, casado, de oficio labrador, para levantar denuncia por descargo de su conciencia contra María de Valenzuela por ser bruja. Al parecer este declarante lo hace bajo el sustento de haber escuchado de voz del Vicario Pedro Flores de Rivera y cuñado de la propia María de Valenzuela que era bruja, así conforme se da la investigación del caso, se involucran otros personajes como Felipa Canchola y Alonso Flores bajo la misma acusación, el proceso se instruyó por sospechas de pacto con el demonio y por decirse públicamente que era bruja.[20]

[19] María Águeda MÉNDEZ, (Coord.), *Catálogo de textos marginados. Inquisición, siglos XVIII y XIX*, México: AGN-COLMEX-UNAM, 1992.
[20] AGN, A. 1666, Vol. 482, Exp. 3; Vol. 605, Exp. 7, 13, 16,17.

A través del proceso declararon ocho testigos en contra de los denunciados, uno de ellos Luisa Ponce de León de 23 años, viuda de Christobal de Castañeda, señaló que escuchó decir al licenciado Pedro Flores de Rivera, sobre la denunciada María de Valenzuela que era bruja y que junto con una mujer mestiza llamada Felipa Canchola, se transformaban en palomas y viajaban de la Villa de Sombrerete a Zacatecas, y que en uno de sus viajes a Zacatecas, según escuchó decir de Francisca Flores, mestiza, Felipa Canchola había dicho Jesús y se cayó en una Ciénega y que su compañera la sacó.[21]

El testigo Miguel de Ontiveros, viudo, de edad de 53 años, declaró contra Felipa Canchola que Sebastián Jiménez, fallecido, que era de oficio sastre y que comunicaba ilícitamente a Felipa Canchola, en una ocasión quiso golpearla y al querer tomarla por los cabellos, de improviso se halló con un cuerno en las manos y se le volvió vaca. Estando en artículo de muerte llevaron a Felipa frente a Sebastián, para que si con enojo había levantado falso testimonio contra ella le pidiera perdón y que había respondido que no tenía por qué ya que todo lo que había dicho era verdad. Miguel de Ontiveros sigue declarando haber escuchado que María de Valenzuela junto con Felipa y otra mujer llamada María de Angulo salían al campo y bailaban alrededor de un chivato y le besaban el culo.[22]

Como se puede apreciar, los elementos que constituye el proceso son: los acusados tomaban aspecto de animal —paloma y vaca—, y ante la pronunciación de palabras evangélicas regresaban a su estado normal; podían volar

[21] *Idem*, f. 553.
[22] *Idem*, f .554, 554 v.

y trasladarse de Sombrerete a Zacatecas; ejecutaban un baile en el campo alrededor de un chivato al cual le besaban el trasero, y colocaban huesos de muerto debajo de la cabecera de los familiares dormidos para salir a realizar sus prácticas sin que se dieran cuenta. De acuerdo a la teoría que se había construido, en este caso mediaba pacto diabólico, e implicaba algunos de los principios componentes de la brujería.

Sin embargo, este caso no deja de llamar nuestra atención, por cómo se desarrollan estos elementos, ya que lo común dentro de la narrativa popular era que si alguna bruja resultaba lastimada en algún vuelo nocturno o por haber sido agredida mientras estaba convertida en animal, al día siguiente se le podía identificar mediante las lesiones, pero estamos frente a un suceso diferente en el que de manera directa y momentánea la bruja se transforma en animal.

María de Ochoa y Ugarte de 52 años, viuda del capitán Joan Flores de Rivera, declaró que había escuchado a diferentes personas y en diferentes ocasiones que había muchas brujas y que también escuchó al Licenciado Pedro Flores de Rivera que Felipa Canchola, María de Valenzuela, el hijo de ésta y un negro salían de noche e iban a un corral donde había ganado cabrío, bailando y adorando a un chivato rosillo que salía bailando de entre los demás y le besaban el culo; también volaban a diferentes lugares y que en una ocasión, en uno de sus vuelos, Felipa Canchola dijo Jesús y se cayó en una Ciénega y se quedó ahí hasta que doña María fue por ella y la llevó a su casa.[23]

[23] *Idem*, f. 555, 555 v.

Pedro de Rivera Flores y la anterior testigo coinciden en su declaración acusando a María de Valenzuela, Felipa Canchola y Alonso Flores de bailar y adorar a un chivato, además de que Pedro también los acusa de poner huesos de muerto bajo la cabecera de las personas dormidas para que no se dieran cuenta cuando salían de noche.[24]

En el proceso después de haber sido calificado por alguna autoridad, se reconoció la existencia de factores que implicaban brujería, así, trece años después de la denuncia, fue reabierto. Sin embargo los denunciados y testigos, a excepción de uno de ellos, habían fallecido y el caso no pudo ser terminado, nunca se llegó a comprobar si efectivamente se trataba de actos pertenecientes a la brujería, o si el vicario acusó falsamente a su cuñada, a quien pudo haber guardado algún rencor y siendo persuadido por las teorías que sobre esta manifestación se conocían interpuso denuncia; no debemos olvidar que el periodo en que se da este fenómeno con más reviviscencia en Europa es entre 1560 y 1660, y en la Colonia es el siglo XVII en el que se levanta un mayor índice de casos.

No cabe duda que la hipotética existencia de las brujas en el Zacatecas novohispano sólo se trató del predominio de rituales y actos en un ambiente doméstico cubierto de recetas amatorias, cédulas de donación del alma al diablo —por pactantes arrepentidos—, uso de amuletos de la suerte y hechicerías para doblegar la voluntad. En este espacio las prácticas hechiceriles cotidianas mermaron eficacia a la teoría europea acerca de la presencia constante de las brujas.

[24] *Idem*, f. 556, 557.

Bibliografía

Baschwitz, Kurt, *Brujas y procesos por brujería*, Barcelona: Gráficas Sigma, 1998.

García-Molina Riquelme, Antonio M., *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Méndez, María Águeda, (Coord.), *Catálogo de textos marginados. Inquisición, siglos XVIII y XIX*, México, AGN-COLMEX-UNAM, 1992.

Mérida Jiménez, Rafael M, *El gran libro de las brujas*, México: Océano, 2004.

Heinrich Kramer, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, Argentina: Ed. Orión, 1975.

Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México: UNAM, 2002.

Pieters, Simón, *Diabolus: las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, Barcelona: Planeta, 2006.

Russel, Jeffrey B., *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona: Paidós, 1998.

Túmulos y dedicatorias novohispanas: entre la corona y la nobleza en la Nueva España[1]

Salvador Lira y Nathalia Castañeda

[1] El presente ensayo es resultado de la ponencia del mismo título, presentada en el XXIX Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano "Roberto Heredia Correa", organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México −UNAM− y la Universidad Autónoma de Aguascalientes −UAA− en noviembre de 2016.

I. Introducción

La elaboración de celebraciones fúnebres y de lealtad en la Nueva España no sólo se conformó por la edificación y escritura de túmulos o piras funerarias, sino también de la participación de diversos círculos novohispanos en actos públicos —que podían consistir en procesiones, misas, cantos, dedicatorias, oraciones, entre otros—. Las manifestaciones de lealtad a la monarquía, al rey y a la religión se manifestaron bajo el cariz de la fiesta barroca.

La mayoría de los túmulos y celebraciones de lealtad se levantaban a favor del rey. Para el caso de la Nueva España, como para el resto de las colonias españolas en América, estas expresiones configuran un tremendo poder simbólico —pues se encontraba en otro continente— por lo que la primera intención del túmulo fue mostrar el amparo y la supervivencia que las colonias y sus propias instituciones debían a la institución real en la península ibérica. Diversas cédulas reales confirman los mandatos enviados de España a las colonias, con el fin de aclamar el ascenso del nuevo monarca o las exequias de su muerte. Del mismo modo, se pueden encontrar impresos o manuscritos que dan cuenta de las celebraciones de las bodas reales, el deceso de la reina o el nacimiento del príncipe.[2]

La formación de túmulos y piras funerarias tenía como principio el recordar y exaltar los valores de España, como un ascenso y formación de la España Ideal en las colonias. El poder de las imágenes era tal que se mantenía una línea de interpretación *Regis imago, Rex est* o

[2] El Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de México albergan la mayoría de este tipo de documentos. El catálogo de María Águeda Méndez tiene un apartado especial de túmulos novohispanos, ya sea de forma manuscrita o impresa.

Imagen Real, Rey es; es decir, en las colonias españolas a cualquier guiño de imagen real se le consideró como al rey mismo, en poder, presencia y respeto. Uno de los fines del aparato simbólico de los túmulos imperiales fue la de elaborar una propaganda política, enalteciendo un poder que se centraba en la figura del monarca.

Cabe destacar que este tipo de celebraciones pronto fueron adoptadas y apropiadas por la sociedad novohispana, no sólo para celebrar a los personajes regios; existen manuscritos o impresos que dan cuenta de celebraciones fúnebres dedicados a personajes célebres de la sociedad novohispana.[3]

Ahora bien, el túmulo que se erigió a la muerte de un noble guarda dos similitudes fundamentales con el túmulo regio. En primer lugar los estilos de dedicación que, dado a que es una celebración bajo la doctrina católica, se realiza ya sea a partir de oraciones fúnebres y/o sermones para el ofrecimiento de misas, rosarios, etcétera. En segundo lugar, la imagen real auspicia el derecho de erigir el túmulo del noble, es decir, se exalta al rey y al noble. Hecho en el que sobresale el principio de relación y/o línea directa con la realeza, tanto en uso, forma, líneas genealógicas, como en la conducta del noble y su percepción ideal. Resta decir que la sociedad novohispana conocía en persona, hechos y/o favores al noble al que se le dedicaba el túmulo. No obstante, las condiciones y la

[3] Francisco de la Maza da cuenta de las piras hechas al marqués del Villar del Águila en Querétaro −1744−, al obispo Álvarez de Abreu en Puebla −1764−, al arzobispo Rubio y Salinas en la ciudad de México −1765−, al virrey Matías de Gálvez en la ciudad de México −1785−, al virrey Revillagigedo en la ciudad de México −1799−, al arzobispo Núñez de Haro en la ciudad de México −1802−, al obispo San Miguel Iglesias en la antigua ciudad de Valladolid −1810− y al arzobispo y virrey Francisco Xavier de Lizana −1812−. Véase: Francisco de la Maza, *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México*, pp. 73, 97, 101, 105, 115, 123, 127, 133, 141 y 145.

propaganda política de dichos personajes van más allá del favor y el reconocimiento social; se instituían así una propaganda de hechos y actividades políticas entre los grupos de poder novohispanos. Por lo tanto, las condiciones del imaginario colectivo y exaltación son de alguna manera diferentes, ya que se producía un encuentro entre la imagen regia y la imagen del noble.

El objetivo del presente ensayo es explicar el encuentro entre la imagen regia y la imagen de la nobleza novohispana, como parte de un proyecto propagandístico de su época. A partir de un breve repaso del túmulo imperial en la Nueva España, se mostrarán algunos aspectos del encuentro entre la imagen regia y la imagen de la nobleza novohispana en el túmulo noble de doña María Rosalía Dozal celebrado en Zacatecas; donde se resaltará el proyecto propagandístico y el valor de las genealogías nobles.

II. La España Ideal en las representaciones fúnebres novohispanas

La fiesta barroca se caracterizó por la participación de la sociedad en general. Ya fuese en los autos de fe, en la fiesta de *Corpus Christi*, en las celebraciones de lealtad, o en procesiones como la del viernes santo o el camino a Jericó; la sociedad española estipuló estas solemnidades como días "geniales"[4] que se distribuían en el calendario litúrgico, así como en el imaginario colectivo. La imagen temporal y política residía precisamente en los retratos

[4] Antonio Bonet Correa se refiere a las fiestas barrocas como días *geniales*, ya que estipulaba una motivación política por los organizadores y un deseo lúdico e irrefrenable en la dinámica de la fiesta por parte de la colectividad. De ahí que diversas fiestas, aunque tuvieran un pretexto fúnebre, terminaran en un evento de amplio colorido, participación lujo y gloria. Véase Antonio Bonet Correa, "La fiesta barroca como práctica del poder", en *El arte efímero en el mundo hispánico, V Coloquio del Instituto de Investigaciones Estéticas,* p. 45.

del rey, de la religión y de la patria, elementos fundamentales en la creación de una especulación ideal del poder político.

Para el caso de los túmulos regios, la edificación de la piedra tallada a favor de un monarca español significó la legítima representación del más allá en la tierra. Pronto en la Nueva España se imitaron las actitudes funerarias que se hacían en la península ibérica, que además se revistieron de un sentido de la muerte, ligado a la distancia del rey —con trono y figura en otro continente—. El uso de determinados símbolos tenía la función de irradiar la exención de las élites patrocinadoras y de consignar el espacio social que le correspondía a cada individuo.

La primera celebración fúnebre imperial en la Nueva España fue la de Francisco Cervantes de Salazar y el túmulo imperial al rey Carlos I.[5] Cabe destacar que, en la procesión que se realizó para dicha manifestación de lealtad, la distribución contempló a la gobernación de México en un mismo nivel con el gobernador de la provincia de Tlaxcala "a la cual se le dio por su fidelidad",[6] como parte de un reconocimiento y posible convivencia entre los vencedores en la conquista de Tenochtitlán. Es también importante recalcar que las empresas libradas por Hernán Cortés, en la Nueva España de 1559, seguían muy presentes en el imaginario social, ostentando el perfil de legítimo conquistador por la gracia y mano del rey Carlos I.

> Al otro lado, hacia la capilla mayor, estaba la ciudad de México sobre una laguna con muchos ídolos quemados

[5] Véase Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *México en 1554 y túmulo imperial*.
[6] *Ibid.*, *México en 1554…*, p. 207.

> y quebrados arrojados del templo y al otro lado muchos indios hincados de rodillas, adorando una cruz rodeada de rayos de sol, dando gracias a Dios porque en el tiempo de César, y con industria de Hernando Cortés, fueron alumbrados de la ceguera en que estaban.[7]

Serge Gruzinski[8] argumenta que existieron demasiadas dificultades en el siglo XVI, al establecer un orden cosmogónico, jerárquico y cultural entre españoles e indígenas en la ciudad de México. Los ecos de la caída de Tenochtitlán y el imperio azteca seguían resonando, de ahí la necesidad de consolidar instituciones, como el Santo Oficio, con el objetivo de cuidar la conducta y la fe. La edificación del túmulo a Carlos I en 1559 debe ser considerada, a partir de los planteamientos de Gruzinski, como una excelente plataforma de mediación y construcción de temporalidad española que, de alguna manera, dio traza y luz a las confusiones espaciales, jerárquicas y cosmogónicas en la ciudad de México —tales como la concepción del tiempo, la lucha entre imágenes religiosas y el uso de plazas públicas, privadas y de exclusivo orden religioso, político, entre otros—. De tal modo, cada túmulo regio contiene niveles de contención de tradición, irradiados en procesos políticos determinados, así como representaciones exclusivas a la ciudad que alberga.

Tres niveles determinan el programa simbólico: la evangelización y el establecimiento de un orden colonial; la omnipotencia del rey; y el deber del conquistador, alimentado con los arquetipos heroicos del noble caballero, retratado en la novela caballeresca. Con el paso del

---

7 *Ibidem*, p. 190.
8 Véase Serge GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo*, p. 74.

tiempo y con el establecimiento de las instituciones regias, la cultura española tomó deslices peculiares como resultado de la hibridación de contextos.

Gracias al proceso de adaptación, tanto de las instituciones españolas en las colonias americanas, como de un proceso de apropiación y legitimación de la Corona, se estableció un orden ideal e incluso una serie de patrones para la organización de las fiestas funerarias. El ritual solemne en el túmulo correspondía a un día especial, en el que se hacían vísperas y vigilia. En cada uno, en imagen de "cuerpo presente" por la pira funeraria, se realizaba la oración latina y el sermón fúnebre. En este punto, coincidían tanto exequias reales como nobles.[9]

Es claro que las determinaciones se hacían, en la medida de lo posible, conforme a lo estipulado en España y las imágenes oficiales del poder —tales como el águila de la casa de Austria o el sol y la flor de lis para la casa Borbónica—.[10] No obstante, en los túmulos imperiales de la Nueva España se hacían alusiones propias y relevantes de la élite que instituía, frente a la sociedad que leía y participaba en la celebración. Si los valores simbólicos, como argumenta Agustín González Enciso —a propósito del ensayo de Víctor Mínguez—[11], se establecen del estrato más alto hacia abajo, la elaboración de dichos espacios está pensada para otorgar una continuidad y construcción metafísica del poder. No es únicamente el aparato del poder monárquico lo que prevalece, también existe una especulación de la sociedad novohispana. La

[9] Salvador CÁRDENAS GUTIÉRREZ, "A rey muerto, rey puesto. Imágenes del derecho y del estado en las exequias reales de la Nueva España (1558-1700)", p. 171.
[10] Véase Agustín GONZÁLEZ ENCISO, "Del rey ausente al rey distante", p. 15.
[11] *Ibidem*, p. 16.

lealtad en sus ceremonias "geniales" son un intercambio de relaciones: por un lado es el trabajo cotidiano en las colonias españolas en América, que da fruto a la estabilidad y empresas del poder centrado en la monarquía; y por otro es el favor y la vida misma en que se da la pervivencia cotidiana en la Nueva España, mediante las acciones del monarca. La presencia de la España Ideal en los virreinatos americanos no es sólo una estrategia para establecer las sociedades, sino también la de dialogar y relacionar elementos culturales —lengua, comercio, arte, entre otros—, que formarán expresiones apuntando a la península y con elementos latentes de la sociedad y encargos novohispanos.

III. Poder político en el túmulo a la noble Rosalía

La celebración de exequias y el túmulo a la noble doña María Rosalía Dozal se llevó a cabo el 17 de noviembre de 1724, en el Colegio de la Sagrada Compañía de Jesús en la ciudad de Zacatecas. Meses antes se llevó a cabo la jura a Luis I, al año siguiente se realizaron sus exequias, con participación de su hijo Juan Manuel Olivan Rebolledo. Posteriormente, en 1729, se imprimió el sermón fúnebre, el túmulo y la dedicatoria a la muerte de señora noble.[12]

[12] *Se trata de: Sermon fvnebre, que en las sumptuosas exequias qve en honra de la muy noble, y piadosa señora Doña Maria Rosalia Dozal hijar de la Madriz, Celebrò el Sr. D. Fernando de la Campa y Cos; Conde de San Matheo de Val-Parayſo (ſu Eſposo) Cavallero del Orden de Alcantara, Coronel de Infanteria Eſpañola de los Reales Exercitos de S. Magd. En el Colegio de la Sagrada Compañia de Jesvs de Zacatecas, en el día 17. de Noviembre de 1724. Y dixo el R. P. Antonio Arias de Ybarra, Profeſſo de la miſma Compañia, Viſitador de las Miſſiones de el Nayarith Nuevo Reyno de Toledo. Dedicado al S. D. Jvan de Olivan Rebolledo, Colegial de el Mayor de Santa Maria de todos los Santos de México, de el Conſejo de S. Magd. Oydor de la Rl. Audiencia de Guadalaxara: Governador electo, y Capitan General de la Provincia de los Texas, ſus Payſes, y Conquiſtas: Oydor de eſta Rl. Audiencia, y Auditor General de la Guerra de eſta Nueva Eſpaña. Con licencia en México: por Joſeph Bernardo de Hogal, en la Calle de Monterilla. Año de 1729.* El documento impreso se resguarda en la Biblioteca Nacional de México. Hasta el momento no existe una edición crítica de la totalidad del impreso. Cabe destacar que Alicia Bazarte Martínez y Miguel Ángel Preigo Gómez únicamente reproducen, en El gran teatro de la muerte: las piras funerarias en Zacatecas,

El impreso está dividido en cuatro partes. Una dedicatoria por el bachiller Juan María Sarmiento al hijo de doña María Rosalía Dozal y de Fernando de la Campa y Cos, conde de San Mateo, el oidor de la Audiencia de Guadalajara Manuel Olivan Rebolledo; el parecer del Dr. Francisco Anselmo y la aprobación del jesuita Francisco Ignacio Ubiarco; la descripción del túmulo y los emblemas, por el jesuita García Ramón, "sacados del olvido"; el sermón dictado por el jesuita Antonio Arias.

El impreso muestra dos aspectos que responden a una relación de continuidad con las instituciones reales y procuran una estabilidad de las instituciones novohispanas: la nobleza de sangre y acto, y el orden jerárquico entre la nobleza, basado en el ejercicio del poder y otorgado por el monarca mismo.

En el caso de la dedicatoria, el impreso hace mención a un principio de nobleza. La conformación de héroes, como sistema de valores, confirma un modelo ideal que se explota o se agota, dentro de la representación simbólica. El criterio de representación varía de la situación cultural en la que se propone el símbolo, así como la forma de mostrarse. Un ejemplo claro son las divinidades griegas y los héroes: los dioses en el mundo griego se asemejan a los hombres, son ellos los que bajan al lugar de los humanos. La escritura de *La Eneida* de Virgilio proporcionó el cambio de paradigma al comparar a los hombres, héroes

---

"Descripcion de la svmptvosa pyra que se erigiò a las debidas honras de la Señora Doña Maria Rosalia Dozal Hijar de la Madriz…". No obstante, la reproducción no es completa. Para el presente trabajo se optará por una transcripción fiel al impreso original. Además, Alicia Bazarte Martínez publica el ensayo "Piras funerarias y mitos mortuorios reales en la ciudad de Zacatecas", que resulta ser un resumen de *El gran teatro de la muerte: las piras funerarias en Zacatecas*. Véase Alicia Bazarte Martínez, "Piras funerarias y mitos mortuorios reales en la ciudad de Zacatecas".

y reyes con los dioses.[13] En este sentido, las genealogías heroicas juegan un papel fundamental ya que instauran un sistema de valores que recuerdan al lector el programa político, teológico y propagandístico.

La formación de los estados modernos en Europa condicionó la reelaboración de los programas iconográficos. En este sentido, la situación cultural condiciona las representaciones y formas en la "Dedicatoria" —hecha por don Juan María Sarmiento— a don Juan de Oliván Rebolledo hijo de María Rosalía Dozal, puesto que responde a la legitimidad política y marcial, estipulada por la corona.

La "Dedicatoria" hace referencia a la pureza de sangre que tiene don Juan de Oliván Rebolledo.[14] De tal forma, el impreso remonta hacia don Oliván conde de Besalú y Cerdeña y abre una larga lista de nombres y cargos, entre los que destacan: don Bernardo Guillén quien luchó junto a Godofredo de Bouillón, rey de Jerusalén; don Martín de Oliván que tuvo la honrosa asistencia de Clemente VII y el rey Carlos V a su investidura de grado de doctor; o don Gerónimo Pérez de Oliván, fundador del Colegio de la Compañía de Jesús en Huesca.[15] Los valores que se representan en la genealogía Oliván responden a tres elementos: la función y relación real; el ejercicio eclesiástico y el trabajo inalcanzable a favor de la Iglesia; y

---

[13] W. K. C. GUTHRIE, a propósito del Eliseo y los héroes, argumenta: "«Eliseo» permaneció como el nombre de la morada de los bienaventurados y la entrada en ella quedó reservada para la clase privilegiada. Más aún, aquellos que se consideraban con derecho a ello seguían basando ese derecho en un parentesco con los dioses. […] Si un héroe homérico podía adjudicarse parentesco divino, ello se debía a la humanidad de los dioses. Edades posteriores aprenderían a basarlo en la divinidad del hombre." W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega, Estudio sobre el «movimiento órfico»*, p. 208.

[14] *Sermon fvnebre…*, *op. cit.*

[15] El templo adjunto al Colegio de la Compañía de Jesús en Huesca lleva por nombre Martín de Oliván. Queda para futuras investigaciones la relación genealógica de don Juan Oliván Rebolledo.

la carrera militar respondiendo tanto a empresas monárquicas como a empresas de la Iglesia.

La segunda legitimación que la "Dedicatoria" otorga al Gobernador de la Nueva Galicia y Texas es el poder de dispensa y acción que —a partir de unas reales cédulas— debiera atenderse, en caso necesario, sin permisión del virrey de la Nueva España, las audiencias o algún ministro. Juan María Sarmiento apunta las próximas diligencias a la beatificación de Francisco de Mendiola, primer gobernador de Texas, quien hizo la guerra contra los franceses en Misisipi y estableció los límites entre la Nueva Francia y la Nueva España. Es así que la misma actividad de gobernador otorga el camino hacia la santidad, uno de los principales dogmas de la Iglesia Católica. Así, la "Dedicatoria" impone a Juan Manuel Oliván Rebolledo en ese camino santo gracias a su labor gubernamental. La propagada propuesta es que la actividad del gobernador es favorecida por el rey, se encuentra llena de gracia, cuenta con una larga tradición inmemorial y está por encima de cualquier otra autoridad.

Por otro parte, Juan María Sarmiento realiza una dura crítica en la celebración fúnebre a Doña María Rosalía Dozal. La única relación que encuentra entre don Juan Manuel de Oliván y la esposa del conde de Valparaíso y Cos son las pinturas al óleo fabricadas "en la OLIVA generoſa de V.S. [don Juan Manuel Olivan] con eſta Dedicatoria al P. Alonſo Garcia Ramon, [...] pero muerto, eſtuvieron como ſepultadas entre ſus cenizas haſta aora [...]."[16] Más aún, reprocha que se hubiese celebrado un

[16] *Sermon fvnebre…*, *op. cit.*

túmulo a una mujer, ya que la nobleza femenina debe únicamente dedicarse a los actos de caridad, mientras que el noble novohispano debe seguir con la lucha y conquista de nuevos mundos.

> Eſto ſupuesto (Señor) ſi ſegun el parecer del Philoſopho, las funerales Exequias ſe deben conſagrar a vn Varon, ſingular en la ſabiduria, y ſeñalado en la nobleza: *Viro nobilate, & ſcientia prædito dicabant*, yá no le queda â mi mente que diſcurrir; porque las Exequias, que â honra de mi Señora *Doña Maria Roſalia Dozal Hijar de la Madriz* [...] ſe ſolemnizaron, ſon acreedoras de el ſagrado, y ſombra de V.S. pues es vn Varon como el Philoſopho lo pide: ſingular, y mucho, en las letras: ſeñalado, grandemente, en la nobleza [...].[17]

El túmulo y la celebración fúnebre no sólo propagan una idea de buen gobierno y legitimidad del poder, sino que difunden la distribución ideal a la que hombres y mujeres nobles deben dedicarse. Si la pira a la noble novohispana es revestida de elementos emblemáticos, estos juegan a favor de un orden que supera su propia actividad. El túmulo noble a doña María Rosalía del Dozal es un claro pretexto para la demostración del poder real, de la nobleza novohispana y del orden institucional a favor del gobernador de la Nueva Galicia y Texas.

IV. El túmulo

Las exequias fueron solemnizadas el 17 de noviembre de 1724. La pira funeraria fue colocada en la iglesia del colegio de la Sagrada Compañía de Jesús en Zacatecas. Estuvo formada por cuatro cuerpos. En la parte alta se

[17] *Idem.*

colocaron las coronas de las Armas de la Casa de Montañas de Burgos y Aragón, de Dozal, y las de Hijar, Dávalos, Bracamont.

El primer escaño tuvo ocho emblemas por adornos; el segundo, al centro, se le colocó un emblema con un epigrama latino; el tercero, una tarja con un emblema constituido por otro epigrama latino; la última tuvo un emblema que encerró el sistema simbólico del túmulo: una rosa desprendida por el vástago y la diosa Belleza en llanto.

La temática central del túmulo fue en torno a tres símbolos en los emblemas: la rosa-azucena, las estrellas y la flor de lis. Estos emblemas mostraron un *concepto* peculiar, que unía dos elementos alejados. El primer significado era sin duda alguna la alusión al nombre de Rozalía, de allí su forma. Por ejemplo un mundo, del cual detrás una rosa.

> En vano de tu destreza,
> Parca, tu aljaba blasona,
> Pues no quitas la Corona
> Aunque cortes la cabeza:
> Era esta Rosa, Princesa
> Del prado, y en esto fundo
> El desdén, conque confundo
> Tu tiro, aún cuando acertó
> Pues si en una Era reinó,
> Está ya encima de un Mundo.[18]

La segunda, era un emblema que recordaba el poder de la casa dinástica reinante. De hecho, las primeras exequias regias, solemnizadas a la esposa de Felipe V en la Nueva España —María Gabriela de Saboya—, estipulaban

[18] *Idem.*

la formación total de un túmulo como rosa.[19] El factor astronómico era total, pues la flor de lis es significado a la vez de rosa-azucena, así como la estrella más alta que mira al empíreo. De hecho, ese es el significado de la Orden del Espíritu Santo de los Borbones. Un año más tarde, las juras y exequias a Luis I, en las que asistió el mismo Juan Manuel de Olivan Rebolledo, conformaron a la flor de lis y a las estrellas como el mismo programa emblemático.[20] Se trataba entonces de un programa simbólico del poder. Así, el primer emblema que trató de una medio Rosa, medio estrella, cerca del signo de Tauro.

Esa exhalación hermosa,
Que ya casi Signos huella,
Es una Rosa de Estrella,
Que ya deja de ser Rosa:
No admires que vagarosa
Destine al Toro su anhelo,
Si su lucido desvelo
Cuando flor nace en la Esfera
Verdad hace la quimera,
Que se haya de arar el cielo.[21]

---

[19] *Llanto de flora, desatado en sephulcrales rosas sobre el Magestuoso Tumulo, que la Imperial Corte Mexicana erigio al obsequio, y voto á la memoria de su Florida Reyna* DOÑA MARIA LUISA GABRIELA DE SABOYA, *Amada Espos dell Inclyto Rey de las Españas* DON PHELIPE QUINTO, *(Que Dios Guarde) Pompa exequial, que celebrò en su Metropolitano Templo, y funebres endechas, que para llorar su muerte, dispuso el Padre Lucas del Rincon de la Compañia de Jesvs. Con licencia en Mexico*, Por los Herederos de la Viuda de Miguel de Ribera.

[20] *Llanto de las estrellas al ocaso del sol anochecido en el oriente. Solemnes exeqvias que a la augusta memoria del serenissimo, y potentissimo señor Don Luis I. Rey de las Españas, celebró el Excmo. Sr. D. Juan de Acuña, Marquès de Casa-Fuerte, Cavallero del Orden de Santiago, y Comendador de Adelfa de Alcantara, General de los Reales Exercitos; Virrey Governador, y Capitan General de esta Nueva-Espña, y Presidente de la Real Audiencia, &c. A cuya disposicion asistieron por comission de su Exc. los Señores DD. D. Geronimo de Soria Velasquez, Marquès de Villa-hermosa de Alfaro, y D. Pedro Malo de Villavicencio, Cavallero del Abito de Calatrava, ambos del Consejo de S. M. y sus Oydores en esta Real Audiencia, &c. Y cuya relacion escribe* D. Joseph de Villerias, Bachiller en la Facultad de Leyes por la Real Vniuersidad. *En Mexico*: Por Joseph Bernardo de Hogal, *en la calle de la Monterilla. Año de 1725*.

[21] *Sermon fvnebre…, op. cit.*

V. Consideraciones finales

Los estudios en torno a las celebraciones fúnebres en la Nueva España contemplan dos caminos de estudio que, más que separarse, deben unirse para una justa interpretación de estas solemnidades: *1)* el rescate filológico y la crítica textual de las relaciones de exequias, túmulos o celebraciones fúnebres; y *2)* la reconstrucción de referentes históricos, ya sea desde la historia cultural o la historia de las mentalidades.

En primer lugar, el rescate del texto debe ir acompañado de un trabajo filológico que dé solidez a cualquier otro tipo de estudio, sea literario, hermenéutico, histórico o antropológico. Queda para futuras investigaciones la edición crítica del túmulo a doña María Rosalía Dozal, conjuntado con el estudio de referentes históricos y antropológicos.

En segundo lugar, las investigaciones sobre túmulos y celebraciones fúnebres deben tomar en cuenta las manifestaciones de lealtad hechas a la nobleza novohispana. En el túmulo de doña María Rosalía Dozal se percibe, no sólo el repertorio literario y simbólico, sino el uso de valores y organización que se mantenía en la cultura novohispana. Las miradas de los futuros estudios deben centrarse en la relación de exequias a virreyes, obispos y nobles; con un exhaustivo ejercicio de recolección y análisis de referentes de la época.

Finalmente, es importante realizar un ejercicio de interpretación, valoración y aculturación que supusieron las imágenes reales en las solemnidades fúnebres, con el fin de notar su recepción y alcances en la sociedad

novohispana. La celebración no quedaba conformada con la simple edificación de la pira funeraria, sino que se realizaba toda una fiesta barroca con la participación plena de la sociedad. Es en dicho espacio donde se podrá notar, en una justa medida, la convivencia de imágenes regias en el mundo novohispano, ya sea desde la edificación del túmulo, la oración fúnebre o las dedicatorias hechas por la sociedad en la Nueva España.

Obras citadas y consultadas

a) Fuentes documentales

Llanto de flora, deſatado en ſephulcrales roſas ſobre el Mageſtuoſo Tumulo, que la Imperial Corte Mexicana erigio al obſequio, y voto á la memoria de ſu Florida Reyna DOÑA MARIA LUISA GABRIELA DE SABOYA, *Amada Eſpoſ dell Inclyto Rey de las Eſpañas* DON PHELIPE QUINTO, *(Que Dios Guarde) Pompa exequial, que celebrò en ſu Metropolitano Templo, y funebres endechas, que para llorar ſu muerte, diſpuſo el Padre Lucas del Rincon de la Compañia de Jesvs. Con licencia en Mexico*, Por los Herederos de la Viuda de Miguel de Ribera.

Llanto de las estrellas al ocaso del sol anochecido en el oriente. Solemnes exeqvias que a la augusta memoria del serenissimo, y potentissimo señor Don Luis I. Rey de las Españas, celebró el Exc^{mo}. S^{r}. D. Juan de Acuña, Marquès de Caſa-Fuerte, Cavallero del Orden de Santiago, y Comendador de Adelfa de Alcantara, General de los Reales Exercitos; Virrey Governador, y Capitan General de eſta Nueva-Eſpña, y Preſidente de la Real Audiencia, &c. A cuya disposicion asistieron por comiſſion de ſu Exc. los Señores DD. D. Geronimo de Soria Velasquez, Marquès de Villa-hermoſa de Alfaro, y D. Pedro Malo de Villavicencio, Cavallero del Abito de Calatrava, ambos del Conſejo de S. M. y ſus Oydores en eſta Real Audiencia, &c. Y cuya relacion escribe D. Joseph de Villerias, Bachiller en la Facultad de Leyes por la Real Vniuerſidad. *En Mexico:* Por Joſeph Bernardo de Hogal*, en la calle de la Monterilla. Año de 1725.*

Sermon fvnebre, que en las sumptuosas exequias qve en honra de la muy noble, y piadosa señora Doña Maria Rosalia Dozal hijar

de la Madriz, Celebrò el Sr. D. Fernando de la Campa y Cos; Conde de San Matheo de Val-Parayſo (ſu Eſposo) Cavallero del Orden de Alcantara, Coronel de Infanteria Eſpañola de los Reales Exercitos de S. Magd. En el Colegio de la Sagrada Compañia de Jesvs de Zacatecas, en el día 17. de Noviembre de 1724. Y dixo el R. P. Antonio Arias de Ybarra, Profeſſo de la miſma Compañia, Viſitador de las Miſſiones de el Nayarith Nuevo Reyno de Toledo. *Dedicado al S. D. Jvan de Olivan Rebolledo, Colegial de el Mayor de Santa Maria de todos los Santos de México, de el Conſejo de S. Magd. Oydor de la Rl. Audiencia de Guadalaxara: Governador electo, y Capitan General de la Provincia de los Texas, ſus Payſes, y Conquiſtas: Oydor de eſta Rl. Audiencia, y Auditor General de la Guerra de eſta Nueva Eſpaña. Con licencia en México: por* Joſeph Bernardo de Hogal*, en la Calle de Monterilla. Año de 1729.* (Biblioteca Nacional de México).

b) Fuentes bibliográficas

El arte efímero en el mundo hispánico, V Coloquio del Instituto de Investigaciones Estéticas, Ciudad de México, UNAM–IIE, 1983.

Bazarte Martínez, Alicia, "Piras funerarias y mitos mortuorios reales en la ciudad de Zacatecas", en Barba de Piña Chán Beatriz (Coord.), *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, Ciudad de México, INAH, 2004, pp. 191 y ss.

_______________, Alicia, y Priego Gómez, Miguel Ángel, *El gran teatro de la muerte: las piras funerarias en Zacatecas*, Zacatecas: IZC – Conaculta, 1998.

Cárdenas Gutiérrez, Salvador, "A rey muerto, rey puesto. Imágenes del derecho y del estado en las exequias reales de

la Nueva España (1558-1700)”, en Skinfill Nogal Bárbara, y Eloy Gómez Bravo (eds.), *Las dimensiones del arte emblemático*, Zamora: El Colegio de Michoacán – CONACyT, 2002, pp. 167-195.

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y túmulo imperial*, edición, prólogo y notas de Edmundo O’ Gorman, Ciudad de México: Porrúa, S. A., 1ª edición 1963, 4ª edición 1978.

De la Maza, Francisco, *Las piras funerarias en la historia y en el arte mexicano*, Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Ciudad de México: UNAM, 1946.

González Enciso, Agustín y Jesús M.a Usunáriz Garayoa (dirs.), *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*, Navarra, EUNSA: Ediciones Universidad de Navarra S. A., 1999.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, traducción de Enrique Folch González, Barcelona: Paidós, 2000.

Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega, Estudio sobre el «movimiento órfico»*, prefacio de Larry J. Alderink, traducción de Juan Valmard, Madrid: Siruela, 2003.

Las religiosas novohispanas y el Santo Oficio: el caso contra Antonio Rodríguez Colodrero

Laura Elena de Jesús Ramírez Ramírez y Alberto Ortiz

Introducción. Las religiosas y la confesión

La vida espiritual normada en la Nueva España fue el eje conductor en la vida de las mujeres que decidieron seguir el camino de la espiritualidad y recluirse en el claustro[1], debían ser ejemplo de virtud, así como las mujeres que elegían el camino de la contemplación a Dios sin ser parte de alguna congregación y sin tomar los votos que a las monjas se les exigía, como se sabe, a estas mujeres se les llamó beatas, mujeres recluidas, en su mayoría, dentro de la casa paterna o que habían enviudado y deseaban seguir en una vida de entrega religiosa y rigurosa moralidad. Estuvieran las mujeres fuera del convento o dentro de él, las instituciones religiosas y las autoridades mantenían una estrecha vigilancia sobre su comportamiento, entre otras formas de control y tutoría se les asignaba un guía espiritual quien, supuestamente, las llevaría por el camino adecuado de la fe.

Las religiosas tenían reglas, ya dictadas en el siglo XIII,[2] para entablar contacto y comunicación con el guía espiritual, pues a las autoridades les preocupaba que la cercanía de un sacerdote con su hija espiritual pasara de un plano espiritual a uno carnal, y ambos o alguna de las

---

[1] "A par del nacimiento del deseo por parte de los hombres para servir a Dios, las mujeres hacen lo propio siguiendo los pasos para formar las congregaciones femeninas, donde realizan los mismos votos y llevan una vida de retiro, rigor y austeridad. Sujetándose a reglas como las de San Jerónimo y San Agustín, especialmente a las de este último, ya que recomendaba lo que más tarde serían principios fundamentales religiosos femeninos: pobreza, castidad, vida común y obediencia". Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México: Editorial Santiago, 1946, p. 9.

[2] "Después de la complicada consolidación del sacramento de la penitencia como el remedio para obtener el perdón de los pecados, a partir del siglo XIII y XVI se comenzó a dar una situación hasta entonces desconocida: la difusión de *Manuales de confesión* y de las *Sumas morales*. Se puede afirmar que estos textos fueron utilizados por los predicadores y los moralistas para insistir sobre la necesidad que la gente tenía de frecuentar la confesión". Jorge René GONZÁLEZ MARMOLEJO, *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México: CONACULTA-INAH, 2002, pp. 28-29.

partes olvidaran que las metas de su relación era principalmente la redención de los pecados y la enseñanza-aprendizaje de los preceptos divinos.

En el año de 1796 fue denunciado, ante el Santo Oficio, Antonio Rodríguez Colodrero por una de sus hijas espirituales. El clérigo nació en Antequera, obispado de Málaga, fue "[…] sacerdote, confesor y predicador, con licencias generales en este Arzobispado, capellán del convento de San Lorenzo […]",[3] viajó a Sevilla, Málaga Buenos Aires y a las Filipinas, llegó a la Nueva España alrededor del año 1790-1791. Considerado por los inquisidores, según Edelmira Ramírez como "[…] creador, sustentador y guía de un foco de pseudo-alumbradas bastante venido a menos, cuyo centro de operaciones debió ser el olvidado convento de San Lorenzo de la ciudad de México".[4] Fue el 31 de octubre de 1794 cuando una de sus confesadas y además religiosa del dicho convento, se presentó ante el Santo Oficio para denunciar a dicho capellán.

Obvia recordar que no se trataba de una relación entre iguales. Las religiosas debían obedecer y consultar con su padre espiritual sus dudas, comportamiento religioso y obligaciones que tenían con la Iglesia y sus instituciones religiosas. Precisamente, esta comunicación describe e intenta analizar aspectos de los vínculos entre hermanas de la orden conventual y un guía espiritual, para ejemplificar las posibles rupturas y convencionalismos que privaban en varios otros casos de la época.

---

[3] Edelmira RAMÍREZ LEYVA, *María Rita Vargas, María Lucía Celis, beatas embaucadoras de la colonia*, México: UNAM, 1988, p. 10.
[4] *Op. cit. María Rita Vargas, María Lucía Celis…* p. 11.

Sor María Dolores de San Miguel y su confesor

El convento de San Lorenzo perteneció a la orden de San Jerónimo y fue construido durante el siglo XVII, está ubicado en la ciudad de México. Fue en este convento donde se generó una de las tantas historias inquisitoriales que involucran a Antonio Rodríguez Colodrero, confesor, y algunas religiosas de la orden. Sor María Dolores de San Miguel penitente de este confesor se enteró por pláticas del mismo sacerdote que él "[…] tenía bajo […] su dirección almas de mucha virtud, pero que la reina de todas era una […] que en su concepto no era un ángel sino un serafín […]",[5] la monja estaba segura que estos comentarios, sobre mujeres llenas de virtud, eran falsos y presumiblemente "faltaban a las leyes divinas", así que luego de recibir consejo del marqués de Castañiza decidió denunciar al clérigo.

La religiosa declaró que después de la confesión el sacerdote le contaba cómo y por qué otras hijas de confesión eran casi santas, entonces los papeles se invertían ¿el confesor se convertía en penitente y la monja en guía? Si esto era cierto de acuerdo con los preceptos respectivos ambos cometían una falta contra los lineamientos, ya que, "[…] la Iglesia afirmaba […] desde [el Concilio] Letrán que la confesión era el único medio que se disponía para reconciliarse con Dios",[6] y dicha potestad estaba a cargo solamente de los clérigos y el sacramento era justamente el descargo de los pecados y actos inapropiados, por lo que se puede pensar que Rodríguez Colodrero descargaba su consciencia cuando platicaba con las religiosas,

[5] *Op. cit. María Rita Vargas, María Lucía Celis…*, p. 53.
[6] *Op. cit. Sexo y confesión…*, p. 34.

se trataba de alardear que él era capaz, con su guía, de formar beatas que se acercaran a la santidad.

La relación entre María Dolores y Antonio Rodríguez al parecer sólo se daba cuando ella acudía al confesionario, sin embargo las charlas entre la monja y el confesor señalan que sus interlocuciones iban de lo espiritual a lo personal, ya que él insistía en decirle que una de sus alumbradas —María Rita Vargas— que vivía en la casa de la capellanía, —o sea con él—, donde además recibía instrucciones del clérigo, eran cada vez más virtuosas. La inversión confesional es más compleja de lo que aparenta, a tal grado que el receptor de las confidencias parece no relacionar a tiempo, pues si Sor María Dolores sabía que esa situación era algo incorrecta, ¿por qué no lo reportó desde la primera vez que el sacerdote se lo contó?

¿Qué sentimientos movieron a la religiosa cuando acudía al confesionario?, ¿era realmente el descargo de sus pecados?, ¿o esto fue suplido eventualmente por la curiosidad y tal vez algo de envidia?, ya que de acuerdo a la declaración de la monja ante el Santo Oficio fueron muchas las cosas que el confesor compartió con ella, tales como: "Que habiendo estado mala dicha persona, [o sea la supuesta alumbrada] a costa de su trabajo, había descubierto, *que la causa era haberse detenido la evacuación mensual*",[7] con esta declaración es probable que el sacerdote estuviera cierto de que su relación iba más allá de la guía espiritual. A pesar de estos comentarios o justamente gracias a ellos, u obligada por la sujeción oficial al confesor, es difícil saberlo, María Dolores continuó yendo

[7] *Op. cit. María Rita Vargas, María Lucía Celis…*, p. 55.

al confesionario con el capellán y siguió escuchando los detalles acerca de cómo su guía espiritual estaba involucrado con una mujer. Es posible que la curiosidad de la religiosa fueron en aumento. Algo que los inquisidores no consideraron cuando la monja fue a denunciar a su confesor. Al menos el expediente del proceso no da información al respecto.

Se nota en los legajos, que el testimonio de María Dolores es extenso, pues a diferencia de las otras religiosas que fueron llamadas por el Santo Oficio para hablar sobre Antonio Rodríguez Colodrero; la denunciante explicó con detalle los sacrificios que exigía el capellán para que ella y sus demás confesoras imitaran la pasión de Cristo, al tiempo que exigía entrega total a sus mandatos, pues afirmaba que era necesaria para conseguir la verdadera absolución de los pecados. Para efecto recurrió a varias estrategias, incluso se sabe "que la penitencia de la confesión se la mandó por escrita en un papel [...]"[8] estas indicaciones constan de diecisiete puntos en los que se incluían sacrificios de sangre, actos de humillación, lecturas obligatorias entre otras acciones que concluían al "[...] hacer una cruz en el suelo como una cuarta de largo, con la lengua [...]",[9] acciones que la religiosa debía repetir tres veces al día, y sólo podía ir a dormir hasta terminar lo que se le había pedido, pues según Rodríguez Colodrero la mujer que él consideraba un serafín lo hacía todos los días sin descanso.

En las declaraciones que hizo María Dolores, relata la cercanía que existía entre Rodríguez Colodrero y esa

[8] *Idem*, p. 59.
[9] *Idem*, p. 60.

"alma piadosa" de la que tanto hablaba; narró algunos pasajes en los que se daba el contacto físico entre la mujer y el clérigo, denunció además cómo el sacerdote se negaba, por petición de María Rita, a atender a otras mujeres, en su papel de guía espiritual. La relación entre la religiosa y el capellán comenzó a ser álgida cuando otras monjas del convento de San Lorenzo corroboraron o se dieron cuenta de las actividades que el sacerdote realizaba fuera del confesionario. El confesor comenzó a levantar sospechas y escándalo, pues su comportamiento con otras supuestas alumbradas provocaron disconformidades y críticas entre las monjas del convento.

María Dolores de San Miguel concluye su testimonio exonerando de alguna forma al confesor, asegurando que la falsa beata engañaba al clérigo con el fin de mantener los beneficios que él le proporcionaba y que en su inocencia el confesor no podía ver tal fraude. Es posible que la monja sintiera finalmente un afecto genuino por el confesor o respeto por tratarse de una figura de autoridad.

Las religiosas del convento de San Lorenzo

Era común que el confesor solicitara o permitiera que las religiosas escribieran sobre sus experiencias espirituales. "La historia de cada monja, beata o visionaria es pues una narración progresiva de las acciones que generó en ellas este don, y sus avatares en búsqueda de la unión espiritual".[10] Sin embargo las pretensiones de Antonio Rodríguez Colodrero iban encaminadas al reconocimiento

[10] Asunción LAVRIN y L. Rosalva LORETO, *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*, México: Universidad de las Américas/AGN, 2002, p. 8.

personal, estaban más motivadas por el deseo de convertirse en biógrafo y guía espiritual de *santas*.

El capellán fue asignado como confesor de algunas religiosas del convento de San Lorenzo con quienes presumía acerca de sus pseudoalumbradas, en especial de María Rita Vargas, —a la que nunca mencionaba por su nombre— Rodríguez Colodrero al parecer desvió el camino, y a consecuencia de esto se adentró en un mundo de fingimientos y relatos falsos, pues las fingidoras crearon relatos fantásticos en torno a las figuras divinas, ya sea por incitación de él o por conveniencia de ellas, las que vieron una oportunidad para mantenerse en una zona de prestigio social.

Fueron llamadas a declarar ante el Santo Oficio siete monjas del convento de San Lorenzo, más dos mozas y tres mujeres familiares de religiosas de mismo claustro y que vivían también en el convento, con el fin que testificaran sobre el comportamiento y acciones del confesor. Es interesante observar dos situaciones, la primera cómo surgen los nombres de María Rita Vargas y María Faustina, otra fingidora y además moza del capellán, quien vivía en el convento de San Lorenzo con las monjas profesas, y cómo el clérigo se las arregló para realizar un ritual parecido al que realizaban las novicias para tomar los hábitos y así hacerla pasar por religiosa. La segunda es que ninguna de las que fueron a dar testimonio conocían o al menos nunca mencionaron a María Lucía Celis, otra *elegida* de Dios y de la que no se supo nada hasta que los comisarios inquisitoriales le recogieron los papeles al sacerdote.

Los testimonios de las religiosas giraron sobre las mismas declaraciones que hizo María Dolores de San Miguel, por un lado aseguran que los comentarios o ejemplos que utilizaba el confesor giraban en torno a la supuesta alumbrada que vivía en la capellanía, empero el testimonio de las religiosas se dividen en dos aspectos: uno que el sacerdote era un iluso al creer que esta mujer se acercaba realmente a Dios en su representación del Niño Dios, y dos, que la supuesta alumbrada lo estaba engañando con el único propósito de seguir recibiendo los beneficios que el clérigo le proporcionaba. Incluso, aseguró una de las declarantes que "María Rita por envidia, las puso en mal concepto con dicho padre, levantándolas el testimonio de que en la iglesia la mofaban y le hacían burla",[11] con lo que consiguió que el confesor retirara su guía a algunas religiosas.

Conclusiones

A reserva de encontrar más datos para probar algunos de los supuestos hipotéticos aquí sugeridos, es posible reiterar que el funcionamiento normado de las relaciones entre guías espirituales e hijas de confesión, fueran estas monjas o mujeres seculares, presentó serios conflictos de interacción personal durante todo el periodo novohispano. Lo cual nos remite, de nuevo, a las dificultades entre la teoría que pretende controlar la intimidad y la conducta de las personas, y la realidad trasgresora y falible natural en todo ser humano.

En cuanto al caso descrito, resulta evidente que la figura masculina, aunque sometida a escrutinio inquisitorial,

[11] *Op. cit. María Rita Vargas, María Lucía Celis…*, p. 212.

mantiene ascendencia entre las mujeres involucradas en el caso. El confesor fue considerado como una víctima ingenua, de acuerdo con la declaración de varios testigos, pero en realidad él está conformando una competencia de celos y elecciones entre confesadas, con el ambicioso fin de construir santas, un escaño social muy trascendente para la sociedad de entonces.

Bibliografía

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México: FCE, 2009.

González Marmolejo, Jorge Rene, *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México: CONACULTA-INAH, 2002.

Guerrero Galván, Luis René, *De acciones y trasgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia en Zacatecas*, siglo XVIII, México: UAZ, 2010.

Lavrin, Asunción y Loreto L. Rosalva, *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*, México: Universidad de las Américas / AGN, 2002.

Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México: Santiago, 1946.

Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía Celis, beatas embaucadoras de la Colonia*, México: UNAM, 1988.

El discurso imagográfico en *L'Inferno Aperto* y su recuperación en las ediciones poblanas del siglo XVIII

Anel Hernández Sotelo

Una de las obras escatológicas más conocidas en el mundo moderno iberoamericano de principios del siglo XVIII fue *El Infierno Abierto*. Se trata —como el lector podrá imaginar— de un librito que retrata el infierno como un espacio físico bien ubicado en el centro de la Tierra y condensa el imaginario occidental sobre los suplicios de las almas encerradas en ese lugar de penalidades eternas. *El Infierno Abierto* se compone de siete meditaciones que giran en torno a la cárcel del infierno, el fuego, la compañía de los condenados, la pena de daño, el gusano de la conciencia, la desesperación y la eternidad de las penas. Como lo ha demostrado Abraham Villavicencio, este discurso infernal fue heredero de los *Ejercicios espirituales* escritos por Ignacio de Loyola y uno de los objetivos de su publicación fue "combatir posturas consideradas heréticas como el quietismo, divulgado por el español Miguel de Molinos".[1]

Si bien es cierto que el argumento de la obra que nos ocupa no tiene desperdicio, aquí nos interesa estudiar *El Infierno Abierto* desde la sociología de los textos propuesta por McKenzie quien postula, *grosso modo*, que el concepto "texto" debe superar el vínculo tradicional que lo asocia con la cultura impresa y con las grafías occidentales; y que las diferentes formas de hacer público un texto están determinadas por dispositivos específicos que pretenden determinar su recepción y controlar su comprensión, es decir, que los textos deben también estudiarse desde su

[1] Abraham VILLAVICENCIO, "Suplicios eternos: *El inferno abierto al cristiano* de Pablo Señeri" en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez (Eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona: Bellaterra, 2011, p. 186.

propia materialidad.[2] En este sentido, la intención de las siguientes páginas es delinear algunos problemas inherentes a la autoría de la obra que estudiamos y al origen del texto figurativo que acompañó sus impresiones novohispanas.

¿Quién fue el autor de *El Infierno Abierto*?

Tradicionalmente se ha escrito que el autor de *El Infierno Abierto* fue el misionero jesuita de origen italiano Paulo o Paolo Segneri (1624-1694) —nombre que fue castellanizado como Pablo Señeri— y que el texto fue publicado póstumamente. Sin embargo, existen algunas inconsistencias al respecto. Entre las primeras ediciones de la obra que bajo la autoría de Segneri circularon en el mundo hispano, se encuentra la traducción del italiano al castellano realizada "por un Zeloso del bien de las Almas" impresa en Valencia por Diego de Vega en 1701; otra, impresa en Mallorca por el Real Convento de Santo Domingo hacia 1704; y una más, realizada en la imprenta madrileña de Gabriel Ramírez en 1751. Además, el texto también se divulgó como epílogo a los cuatro tomos del *Maná del alma* escrito por Segneri originalmente en italiano y traducido al castellano por Francisco de Rofrán en 1702.[3] Los cuatro volúmenes del *Maná del alma* conocieron ediciones y reimpresiones hasta el último cuarto del siglo XVIII.

No menos importante resulta la edición que el jesuita Maximiliano Rassler hizo imprimir en latín hacia 1706

---

[2] D. F. McKENZIE, *Bibliografía y sociología de los textos*, Madrid: Akal, 2005.

[3] Pablo SEÑERI, *Mana del alma o exercicio facil, y provechoso para quien desea darse de algun modo á la Oracion* [...] *Traducido del italiano en español por el Doctor Francisco de Rofrán* [...] *Añadese al fin de ella El infierno abierto, discurso póstumo del mismo autor*, Madrid: Herederos de Antonio Roman, 1702, 4 vols.

bajo el título *Infernus Apertus*[4] en donde la referencia a Segneri como autor no aparece más en la portada y solamente se le menciona en el proemio, lo que nos conduce a deducir que *El Infierno Abierto* fue escrito originalmente en lengua italiana. En efecto, las ediciones italianas más antiguas que hemos rastreado de la obra se publicaron durante la última década del siglo XVII lo que evidencia una singular operación de traducción: la obra fue concebida en lengua vulgar y, más tarde, traducida al latín. Pero las peculiaridades no terminan aquí.

En su original italiano *L'Inferno Aperto* conoció al menos cuatro ediciones entre finales del siglo XVII y principios del XVIII: una publicada en Roma en 1691; otra, en Milán y Parma de 1693; una más, publicada en Venecia, que carece de fecha y de impresor; y, finalmente, la que realizó el impresor Domenico Antonio Parrino en sus prensas de Milán y Nápoles en 1707. Cabe destacar que, mientras en la edición veneciana[5] y en la versión de Parrino[6] se lee simplemente que la autoría le pertenece a "un Religioso della Compagnia di GIESV", en las portadas de las ediciones de 1691[7] y 1693[8] se

[4] *Infernus Apertus Hominibus Christianis ut in illum non descendant. Sive considerationes de Pœnis Infernalibus propositæ. Et per totius hebdomadæ diez distributæ. Italico sermone à quodam Patre Societatis Jesu. Latiné redditæ a P. Maximiliano Rassler* […], Monachii: Joannis Caspari Bencard, 1706.

[5] *L'Inferno Aperto al Christiano. Perche non v'entri overo considerazioni delle pene infernali* […] *Da un Religioso della Compagnia di GIESV* […], In Venetia, & in Bassano, s/f. Cabe destacar que en el portal Post-Reformation Digital Library, esta obra aparece rubricada con la autoría de "Paolo Segneri" y fechada hacia 1700, en http://www.prdl.org/author_view.php?s=0&limit=20&a_id=891&sort=#, última consulta: 19 de marzo de 2017.

[6] *L'Inferno Aperto al Christiano. Perche non v'entri overo considerazioni delle pene infernali* […] *Da un Religioso della Compagnia di GIESV* […], In Milano & in Napoli: Domenico Antonio Parrino, 1707.

[7] Al parecer esta edición es rarísima pues no hemos encontrado registros de ella en los catálogos digitales italianos. Sin embargo, en el *Catáleg Col.lectiu del Patrimoni Bibliogràfic de Catalunya* se registra la entrada PINAMONTI, Giovanni Pietro, *L'Inferno Aperto al Cristiano* […], Roma: Domenico Antonio Ercole, 1691.

[8] Pietro PINAMONTI, *L'Inferno Aperto al Cristiano* […], In Milano & In Parma: Alberto Pazzoni e Paolo Monti, 1693

señala que el autor de *L'Inferno Aperto* fue el jesuita italiano Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703), contemporáneo de Paulo Segneri. Un elemento más que pone en entredicho la autoría atribuida a Segneri es que, apenas tres años después de la muerte de Pinamonti fueron compiladas sus *Obras* —entre las que se incluye *L'Inferno Aperto*[9]—, además de una reseña de su vida gracias a la cual sabemos que Pinamonti y Segneri fueron compañeros de misión y promovían similares ideales ascéticos.

Ahora bien, es probable que el hecho de que en 1706 se publicasen las *Obras* de Pinamonti y la versión en latín de Rassler titulada *Infernus Apertus* —en donde la figura del autor queda obnubilada— fuese un síntoma de algunas vicisitudes y polémicas generadas al interior mismo de la Compañía de Jesús. Sin embargo, resulta inquietante que cinco años antes se conociera en la Península Ibérica la traducción al castellano de *L'Inferno Aperto* atribuyéndosela al jesuita Segneri,[10] lo que nos conduce a formular la hipótesis de que la metamorfosis de la autoría estuvo ligada a las políticas de la monarquía hispánica.

Sin afán exhaustivo, aquí sólo apuntamos que desde el último cuarto del siglo XVI la monarquía de los Austria y el papado sostuvieron fieros encontronazos pues tras la muerte de Francisco de Borja en 1573, Gregorio XIII instó a los padres de la Compañía de Jesús a no continuar con la sucesión de españoles como ministros generales de la congregación, con la finalidad de reducir el poder

[9] Pietro PINAMONTI, *Opere*, Parma: Paolo Monti, 1706, pp. 295-311.
[10] Pablo SEÑERI, *El Infierno Abierto para que le halle el Christiano cerrado. Dispuesto en varias consideraciones de sus penas distribuidas por los siete dias de la semana. Su autor el M. R. P. Pablo Señeri, de la Compañia de Jesus* […] *y traducido de Italiano en Español, por un Zeloso del bien de las Almas*, Valencia: Diego de Vega, 1701.

de los jesuitas hispanos tanto en el gobierno de la Compañía como en la política romana. Este fue el inicio de un cisma entre quienes favorecían la "italianización" de la Compañía de Jesús y quienes defendían la consolidación de los jesuitas dentro de la política de la monarquía católica hispana, tomando en cuenta que su fundador fue el vasco Ignacio de Loyola.[11] Y es que, como afirma Sabina Pavone:

> fue durante el generalato de [Claudio] Acquaviva cuando las incomprensiones y las aspiraciones de autonomía manifestadas por las distintas provincias se combinaron con las reivindicaciones de los nacientes Estados nacionales, hondamente afectados por el carácter internacional de la Compañía, que la convertía casi en un poder alternativo, en competencia con el fortalecimiento del poder estatal. Los jesuitas terminaron, en numerosas ocasiones, por ser una presencia extraña, observada con suspicacia porque quedaba fuera de toda reglamentación nacional y de los acuerdos directos entre los Estados y el Papa. En otros casos, en cambio –a pesar de la reiteradas incitaciones de Acquaviva a que se mantuvieran alejados de la política–, supieron conjugar sus propias exigencias apostólicas con las de los países donde se los había acogido, de modo que lograron alcanzar la posibilidad de desarrollar una acción más capilar sobre el territorio.[12]

En este sentido, habría que realizar un estudio a profundidad sobre las posturas políticas y morales que al respecto tomaron Pinamonti y Segneri, para que el primero fuese sustituido por el segundo como autor de las traducciones castellanas de *L'Inferno Aperto*. En cualquier caso,

---

[11] Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, "La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica" en *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 121, 2008, pp. 181-229.

[12] Sabina PAVONE, *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, traducción de Rosa Corgatelli, Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007, p. 46.

lo cierto es que en el mundo hispano esta obra circuló bajo la autoría de Segneri, a pesar de que hemos comprobado que las versiones francesas de la obra —traducidas con el título *L'Enfer ouvert*— respetaron hasta el siglo XIX a Pinamonti como el creador del texto original impreso en italiano.[13] Incluso, hemos detectado que en la época decimonónica se reivindicó al verdadero autor de la obra en Italia, pues conocemos una impresión de 1836 en la que se asegura que el autor de *L'Inferno Aperto* fue Giovanni Pietro Pinamonti.[14]

El discurso imagográfico en *L'Inferno Aperto* de Pinamonti

Además del problema sobre la autoría de la obra que nos ocupa, otra de las características que hacen la diferencia entre la versiones italianas de finales del siglo XVII y las traducciones al castellano que circularon en la Península Ibérica desde principios del siglo XVIII es que las últimas carecieron de los siete grabados sobre la penalidades infernales contenidas en *L'Inferno Aperto* firmado por Pinamonti. Aunque no hemos tenido la oportunidad de ver físicamente la edición de 1691 indexada en el *Catáleg Col.lectiu del Patrimoni Bibliogràfic de Catalunya*, la entrada arroja una nota relevante: el impreso circuló con grabados calcográficos en la portada y en los diferentes capítulos. Con toda seguridad, estos grabados fueron similares a los que acompañó la edición de 1693 que hemos consultado y que fue realizada por Alberto Pazzoni y Paolo Monti.

[13] Giovanni DOTOLI y otros, *Les traductions de l'italien en français au XIXe siecle*, Fasano (Italia): Schena Editore / Presses de l'universite de Paris-Sorbonne, 2004, p. 596.
[14] Pietro PINAMONTI, *L'Inferno Aperto al Cristiano perchè non v'entri. Considerazioni delle pene infernali proposte a meditarsi per evitarle* […], Monza: Tipografia Corbetta, 1836.

Sin embargo, las imágenes desaparecen de las versiones italianas justamente cuando la autoría de la obra queda reducida a la frase "da un Religioso della Compagnia di GIESV", como lo demuestra la edición veneciana carente de fecha y de impresor y la realizada por Parrino en 1707. Esta operación fue la misma que se realizó en la compilación de las obras de Pinamonti impresa por Paolo Monti y en la traducción al latín de Rassler, ambas impresas en 1706. Más importante resultan las modificaciones realizadas para el lector del mundo hispánico pues, hasta donde hemos podido investigar, ninguna de las traducciones al castellano impresas en la Península contienen dichos grabados. Así, en el mundo hispano la instrumentación de la obra toma otro carácter: se le concibe a Paulo Segneri la autoría incuestionable de *El Infierno Abierto* y se despoja a la obra del texto figurativo que componía un "discurso total" —escritural e imagográfico— en el original italiano.

Antes de ocuparnos de los grabados que acompañaron *L'Inferno Aperto* de Pinamonti es necesario realizar algunos apuntes sobre lo que aquí llamamos discurso imagográfico. En sus excelentes trabajos sobre la ontología propia del barroco hispano, Fernando Rodríguez de la Flor ha evidenciado que durante la Época Moderna existieron, al menos, dos modelos visuales. El primero, el de la *óptica experimental barroca* forjada por Descartes, Leibniz, Pascal y Spinoza, que generó un "ocularcentrismo" a partir de que "la fascinación por los principios e instrumentos de la óptica —la llamada en la época 'ciencia holandesa'— pone de relieve la existencia de una voluntad de saber esta vez libre de cualquier metafísica, orientada sólo hacia objetos

posibles, observables, medibles, clasificables; objetos cuya característica principal es que pueden ser verificados por la observación ocular, simple o mediante prótesis instrumentales". El segundo, el de la *totalidad imperial hispana*, en el que "el campo de lo fenomenológico aparece sujeto a una fuerte moralización que, en sus versiones más extremas, tratará de desautorizar y reducir a nada la relación que pueda existir entre sentidos y mundo", debido a que el saber científico iniciado por los cristianos reformados del norte europeo dedicados a explorar la creación de Dios fue entendido, en el mundo hispano, como "la ruina de la cosmogonía aristotélica reafirmada en la Contrarreforma".[15]

En este sentido, en los territorios de la monarquía hispánica de los Austria —incluyendo también a los reinos de Nápoles, Sicilia, Cerdeña, Flandes y las mal llamadas "Indias Occidentales"— la experiencia del objeto, es decir, la visualidad de la realidad, fue reducida a una suerte de interpretación jeroglífica sobre la creación divina; a una interpretación dogmática en la que *lo* simbólico resultaba más acorde con las estructuras del imaginario colectivo hispano que desdeñaban las impresiones, sensaciones y preguntas que planteaba la lógica del mundo como el continente de la experimentación.

Pero, ¿por qué fue justamente en la metrópoli de la *totalidad imperial hispana* donde se mutiló el texto figurativo de *L'Inferno Aperto* de Pinamonti que funcionaba como pivote interdiscursivo con el texto escrito? En la zonas de Sicilia y Palermo la Inquisición española tuvo que

[15] Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*, Madrid: Adaba, 2009, pp. 8-10.

enfrentar herejías y blasfemias vinculadas con las continuas tensiones políticas y religiosas, debido a la cercanía de estos pueblos con las confesiones judías, islámicas, luteranas y calvinistas. Como consecuencia de este proceso, la sociedad siciliana cayó en una crisis de conciencia y de credibilidad que permitió el auge de la doctrina del materialismo religioso.[16] Jurar por el hígado y el vientre de Dios, leer libros luteranos, describirse como El Mesías, personificar a Cristo como un salteador de caminos, creer que la sodomía era un pecado venial, que la homosexualidad no era pecado, y que el cielo y el infierno no existían, formaron parte de un amplio abanico de blasfemias que reforzaban la doctrina del materialismo. La Inquisición, entonces, endureció sus métodos punitivos.[17]

Así, resulta probable que, ante la difusión del materialismo en los reinos hispanos de la Península Itálica, los

[16] "El Materialismo es un sistema filosófico que considera a la materia como a la única realidad en el mundo, que intenta explicar todo evento en el universo como un resultado de las condiciones y actividades de la materia y que, en consecuencia, niega la existencia de Dios y del alma [...] La Cristiandad desarrolló un dique vigoroso en contra del Materialismo, y fue sólo con el retorno a la antigüedad durante la así llamada restauración de las ciencias que los humanistas de nuevo lo convirtieron en un factor poderoso. Giordano Bruno, el panteísta, fue también un materialista: 'la Materia no es sin sus formas, pero las contiene todas; y ya que lleva lo que está envuelto en ella misma, es en verdad toda la naturaleza y la madre de todo lo viviente'. Pero la edad clásica del Materialismo empezó en el siglo XVIII, cuando de la Mettrie −1709-1751− escribió su *Histoire naturelle de l'âme* −Historia natural del alma− y *L'homme machine* −El Hombre máquina−. Sostiene que todo lo que se siente debe ser material: 'El alma se forma, crece y disminuye con los órganos del cuerpo, por lo tanto debe compartir también la muerte del cuerpo' –una falacia evidente, ya que aun cuando el cuerpo es tan sólo el instrumento del alma, el alma debe ser afectada por las condiciones variables del cuerpo. En el caso de este Materialista encontramos las consecuencias morales del sistema reveladas sin fingimiento. En sus dos obras *La Volupté* −La Voluptuosidad− y *L'art de jouer* −El arte de jugar− glorifica el libertinaje. La obra más famosa de este periodo es el *Système de la nature* −Sistema de la naturaleza− del Barón Holbach −1723-1789−. Según esta obra, no existe nada más que la naturaleza, y todos los seres que se cree deben estar más allá de ella, no son más que un producto de la imaginación. El Hombre es una parte constitutiva de la naturaleza; sus atributos morales no son más que una modificación de su constitución física, derivada de su organización característica". Véase *Enciclopedia Católica Online*, entrada: "Materialismo", Recuperado de http://ec.aciprensa.com/wiki/Materialismo, última consulta: 31 de marzo de 2017.

[17] Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ, "La Inquisición siciliana" en *Revista de la Inquisición*, núm. 9, 2000, pp. 101-112 y Vittorio SCIUTI-RUSSI, "La Inquisición española en Sicilia" en *Studia historica. Historia moderna*, núm. 26, 2004, pp. 75-99.

miembros de la Compañía de Jesús decidieran incorporar a *L'Inferno Aperto* de Pinamonti una serie de "retratos" en los que vívidamente el lector pudiera contemplarse al interior mismo de ese horroroso lugar y asumirse como el protagonista de las imágenes que acompañan las descripciones de las penas del infierno. De esta operación surgió entonces una *imago infernal*, es decir, un retrato, una representación o una imagen que deviene en una aparición fantasmagórica del *ojo de la mente*. Y es que la *imago* está relacionada con "el funcionamiento simbólico del sistema de la visión, de sus aberraciones y sus rarezas [como] un rasgo identitario de la cultura hispana, como se sabe abundante en las figuras del sueño, del delirio, el trampantojo, el engaño/desengaño, la visión interior, la profecía marginal, el jeroglífico visual, el doble viso, las combinatorias verbo-visivas, los retruécanos ópticos, pinturas giratorias y paradojas visuales".[18]

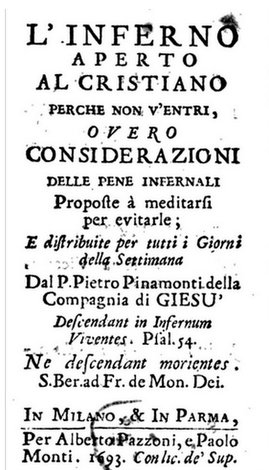
La *imago infernal* que presenta y representa *L'Inferno Aperto* de Pinamonti comienza desde la primera página. La obra cuenta con una anteportada donde se muestra la entrada al infierno personificada por un monstruo híbrido de rostro cuasihumanoide cuyas fauces están delimitadas por seis seres reptilianos con cabeza de ave. La gran apertura de las fauces evidencian la profundidad del ardiente infierno. **[Figura 1]** El lector, en suma, al abrir el libro, antes de encontrar las referencias propias incluidas en una portada típica de finales del siglo XVII **[Figura 2]**, es colocado frente a la entrada del infierno y empujado a penetrar en él con el paso de las páginas. Este será el

[18] RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Imago*, pp. 31-32.

modelo discursivo que seguirá el resto de la obra: todas las consideraciones diarias sobre las penas infernales están precedidas por un grabado que hace las veces de una aparición fantasmagórica que funciona, así mismo, como el arquetipo del *ojo* que lee los jeroglíficos visuales y escriturales, y de la *mente* que retiene la *imago* de lo que el infierno es.



Figura 1



L' INFERNO
APERTO
AL CRISTIANO
PERCHE NON V'ENTRI,
OVERO
CONSIDERAZIONI
DELLE PENE INFERNALI
Propoſte à meditarſi
per evitarle;
E diſtribuite per tutti i Giorni
della Settimana
Dal P. Pietro Pinamonti della
Compagnia di GIESU'
Deſcendant in Infernum
Viventes. Pſal. 54.
Ne deſcendant morientes.
S.Ber. ad Fr. de Mon. Dei.
In Milano, & In Parma,
Per Alberto Pazzoni, e Paolo
Monti. 1693. *Con lic. de' Sup.*

Figura 2

No nos detendremos en analizar el discurso escritural que acompaña a las imágenes con las que se abre cada una de las consideraciones sobre las penas del infierno. Aquí solamente queremos evidenciar cómo es que su disposición en la obra completa condiciona al lector a generar una imagen mental previa de las condenas infernales que se describirán después en cada uno de los apartados del libro. Estos apartados o consideraciones versan sobre *La Prigione dell'Inferno* **[Figura 3]**, *Il fuogo* **[Figura 4]**, *La Compagnia de'Dannati* **[Figura 5]**, *La Penna di Danno*

[Figura 6], *Il Verme della Consciencia* **[Figura 7]**, *La Disperazione* **[Figura 8]** y *L'Eternita delle Pene* **[Figura 9]**.

Si bien es cierto que no podemos asegurar que estos grabados fueron realizados exclusivamente para *L'Inferno Aperto* de Pinamonti, pues cabe la posibilidad de que circulaban antes en forma de estampas independientemente del texto, lo que sí podemos asegurar es que —al menos para la edición de 1693, que es la que hemos consultado— el grabador firmó con las iniciales "MD", como puede verse en la parte inferior izquierda de algunas de las imágenes.



Figura 3



Figura 4



Figura 5



Figura 6



Figura 7



Figura 8



Figura 9

En consecuencia, *L'Inferno Aperto* deber ser comprendido como un engranaje verbo-visivo, como un dispositivo interdiscursivo entre el texto figurativo y el texto escrito que moldeó la *imago* de las penas eternas del infierno y que —como veremos enseguida— trascendió al mundo novohispano, a pesar de la mutilación imagográfica que sufrió entre las traducciones al castellano que circularon en la metrópoli hispana.

La recuperación poblana de la *imago infernal* de Pinamonti

Hemos evidenciado que el jesuita Paolo Segneri, contemporáneo de Giovanni Pietro Pinamonti, fue solamente el traductor del italiano al castellano de *L'Inferno Aperto* y que la tradicional atribución de Segneri como autor de la obra se consolidó en la Península Ibérica gracias a la impresión realizada por Diego de la Vega en la ciudad de Valencia hacia 1701, en donde Segneri aparece como autor, mientras que del traductor sólo se menciona que fue

"un Zeloso del bien de las Almas". Además, como bien lo ha señalado Abraham Villavicencio,[19] hemos comprobado que las ediciones hispanas de *El Infierno Abierto* —tanto las que aparecieron como anexo al *Maná del alma*, así como las que fueron publicadas como obra independiente—, sufrieron una mutilación textual: el texto figurativo desapareció por completo.

Antes sugerimos la posibilidad de que la metamorfosis del autor se debiera a las tensiones políticas entre los miembros de la Compañía de Jesús, la monarquía de los Austria y la pretendida "italianización" de la congregación desde el papado romano. Ahora cabe preguntarnos las razones por las que las traducciones castellanas que circularon en la Península Ibérica fueron mutiladas. Si bien se reconoce "oficialmente" a Carlos III como el monarca del absolutismo hispánico, lo cierto es que la política reformadora de los Borbones comenzó con Felipe V (1700-1746) y Fernando VI (1746-1759) y se consolidó —aunque muy parcialmente— con Carlos III (1759-1788). La reforma monetaria, "la anulación del centro y la expansión de las regiones periféricas" y la unificación de España "reducida a sus posesiones peninsulares y a su imperio colonial" fomentaron, desde el inicio del siglo XVIII, que Europa comenzara a "hablar realmente de España y ya no de una yuxtaposición de sus reinos".[20] En este sentido, como afirma Joseph Pérez, el siglo XVIII hispano *no* cronológico, es decir, analizado desde las fluctuaciones

[19] Abraham VILLAVICENCIO, "El infierno abierto al novohispano. Las penas del infierno a la luz de Pablo Señeri" en Erik VELÁSQUEZ GARCÍA (Ed.), *Estética del mal: conceptos y representaciones (XXXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte)*, México: UNAM-IIE, 2013, pp. 283-321.
[20] Joseph PÉREZ, *Historia de España*, Barcelona: Crítica, 2006, p. 311.

económicas, las políticas monárquicas y los imaginarios colectivos, comenzó hacia 1680 con la revolución de las ideas introducidas por los *novatores* y la recuperación de las finanzas públicas; terminando en 1789 con los ecos de la Revolución Francesa y, principalmente, con la ejecución de Luis XVI.

Fundándose en la doctrina del regalismo, según la cual el buen monarca debía influir en los asuntos eclesiásticos, el reformismo borbónico intentó restarle poder al clero, principalmente al clero regular. Es por eso que desde tiempos de Felipe V se le exigió a Roma el Patronato Universal[21] y desde 1738 se establecieron prácticas de censura gubernamental personificadas en la figura del Juez Privativo de Impresiones, quien tenía jurisdicción sobre cualquier tribunal laico.[22] Así, el tradicional poder de la Inquisición sobre la producción y circulación de impresos fue debilitándose a lo largo del siglo XVIII hasta perder, en tiempos de Carlos III, el otorgamiento de censuras,

21 "Patronato Regio. Regalía concedida por la Santa Sede a los reyes españoles, consistente en el derecho de nombramiento o presentación de dignidades eclesiásticas. Su origen es la bula *Ortodoxae fidei* (1486) de Inocencio VIII, que otorgaba a los Reyes Católicos el derecho de presentación de aquellos eclesiásticos que los monarcas quisieran colocar en los obispados hispanos. El siguiente paso fue la obtención del *Patronato Universal* sobre los territorios de Granada y Canarias a través de la bula *Eximiae devotionis sinceritas* (1501), ampliado a Indias en 1508 con la bula *Universalis ecclesia regiminis*, incluyéndose todas las dignidades y beneficios mayores y menores. En 1511, la bula *Romanus Pontifex* otorgaba derechos decimales americanos a la Real Hacienda y ya en época de Carlos V, Adriano VI con la bula *Eximiae devotionis affectus* (1523) aumentaba el derecho de presentación para todas la abadías y prelacías consistoriales del reino; pero hubo que esperar hasta el siglo XVIII para que las aspiraciones monárquicas se vieran cumplidas por completo. Los Borbones consideraban el Patronato Regio más como un derecho inherente a la soberanía regia absoluta que como una gracia pontificia y desde Felipe V hasta Fernando VI se entablaron negociaciones con la Santa Sede para conseguirlo. Finalmente, la firma del Concordato de 1753 con Benedicto XIV ratificó dicho derecho y concedió definitivamente tan ansiada prerrogativa a la Corona española" en Enrique MARTÍNEZ RUIZ, (dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España*, Madrid: Istmo, 1998, Tomo I. La Iglesia, voz: "patronato regio", p. 209.

22 Ceferino CARO LÓPEZ, "Censura gubernativa, Iglesia e Inquisición en el siglo XVIII" en *Hispania Sacra*, núm. 56, 2004, pp. 479-511.

licencias y tasas en los libros que salían a la luz pública.[23] Por otro lado, es necesario reconocer que los Borbones lucharon en contra de modelo visual de la *totalidad imperial hispana* utilizado por los misioneros jesuitas, a quienes estadistas como Bernardo Tanucci calificaba de impostores, avaros, ambiciosos, crueles y soberbios desde 1760.[24] En este sentido, escribe Sigmund Méndez que

> en la ciencia del siglo XVII e inicios del XVIII encontramos las líneas maestras del nuevo canon de pensamiento que relegará al viejo código figural y sus postulados hermenéuticos fundamentales (la unidad divina y la *concordia mundi*) a emblemas arqueológicos de lo ya superado por la conciencia, y la alegoría, según estimaban desdeñosamente aquellos con quienes disputaba Erasmo, aparece como "cosa arbitraria, y semejante a un sueño" ("res arbitraria, somniique simillima"); apostar por ella, como hizo España, era condenarse a sí misma a vivir fuera de la modernidad científica e industrial, en un limbo inmovilizador fuera del paraíso terrenal del progreso.[25]

Sin embargo, la España "unificada" como centro del imperio borbónico no podía compararse con la riqueza étnica y cultural de la periferia americana, ni con sus controversias propias. Es por ello que la *sensibilidad barroca* basada en el funcionamiento de *lo* simbólico, la podemos prolongar en los virreinatos americanos hasta las últimas décadas del siglo XVIII, e incluso hasta el siglo XIX.[26]

[23] Jesús CAÑAS MURILLO, "Inquisición y censura de libros en la España de Carlos III: la Real Cédula de junio de 1768" en *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXVII, pp. 5-11.
[24] Maximiliano BARRIO GOZALO, "El clero regular en la España de mediados del siglo XVIII a través de la «Encuesta de 1764»" en *Hispania Sacra*, núm. 47, 1995, pp. 121-163.
[25] Sigmund MÉNDEZ, "Del Barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo" en *Andamios*, vol. 2, núm. 4, 2006, p. 159.
[26] Para el caso de México, el excelente estudio de Antonio Rubial sobre la centenaria lucha novohispana por elevar a la categoría de santos a los venerables de la región evidencia esta prolongación: "La puerta de la santidad, cerrada por la Iglesia oficial y por

Así, independientemente de las versiones hispanas que circularon mutiladas en América, existieron al menos dos ediciones novohispanas de *El Infierno Abierto* publicadas en la ciudad de Puebla de los Ángeles, en las que se rescató el texto figurativo del original de Pinamonti pero se conservó la atribución de la obra al jesuita Segneri.

La primera de ellas corrió a cargo de la viuda de Miguel Ortega y fue publicada en 1719; la segunda, fue impresa por Pedro de la Rosa en 1780. Según Abraham Villavicencio, la obra de 1719 "circuló por Tlaxcala, México y San Miguel el Grande, incluso es probable que haya sido conocida en las misiones jesuitas de California y Perú"; mientras que la de Pedro de la Rosa "reforzó la doctrina del infierno en la zona céntrica del virreinato, nuevamente arribó a la ciudad de México y se conoció hasta la sierra de Oaxaca". Sin embargo, al parecer Villavicencio no tuvo noticia del original italiano, por lo que en sus publicaciones reitera que el autor de *El Infierno Abierto* fue Paolo Segneri y afirma con contundencia que fue en estas ediciones poblanas donde "por primera vez en su historia bibliográfica, el libro de Señeri fue ilustrado «con estampas que en algún modo» expresaban visualmente las penas".[27] Los grabadores de estas ediciones poblanas

el racionalismo ilustrado, abrió otra, la de los héroes nacionales. Muy posiblemente, la frustración de no tener santos propios propició en el México independiente el gran desarrollo del culto a los héroes libertarios del siglo XIX. Con todo, como hemos visto en los casos de los mártires del Japón, de la monja poblana y del misionero franciscano, los «pseudosantos» novohispanos continuaron haciéndose presentes a lo largo de los conflictos entre liberales y conservadores. En nuestros días ni los santos, ni los héroes libertarios y liberales, convertidos en estatuas de cartón, con modelos dignos de imitar o de admirar. Su lugar lo ocupan hoy los actores y cantantes promovidos por el cine y la televisión; esto es tan sólo una muestra de la pobreza espiritual que vive nuestro tiempo" en *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: UNAM/FCE, 2001, p. 301.

[27] VILLAVICENCIO, "El infierno abierto al novohispano…", p. 294.

fueron Diego Villegas —para la edición de 1719— y Manuel Villavicencio —quien trabajó en la publicación de 1780—.

No obstante el arduo trabajo de Abraham Villavicencio para encontrar referentes estilísticos sobre el origen de los grabados que acompañaron a las ediciones poblanas, el historiador hierra de nuevo al afirmar que

> las imágenes que ideó Villegas para acompañar la edición poblana de 1719 de *El infierno abierto* fueron las primeras que interpretaron gráficamente estas meditaciones [y] por lo que corresponde a las estampas de Villavicencio se puede sostener que fueron una actualización de los grabados hechos 61 años atrás (cabe recordar que Villavicencio ilustra la edición de 1780), ya que es evidente como el artífice siguió de manera puntual los diseños del propio Diego Villegas para realizarlas. Si bien es cierto que Villavicencio no ideó imágenes, tampoco se puede negar que en lo referente al dibujo y la representación de estados anímicos, sus piezas resultan más naturalistas que las de 1719, incluso se ha dicho que destacan «por la energía con que están dibujadas y por los tormentos y desesperación que expresan».[28]

A pesar de estas afirmaciones en las que se tiene a Diego Villegas como el creador del texto figurativo que acompaña la obra y a Manuel Villavicencio como el actualizador de las mismas, resulta evidente que el modelo utilizado por ellos fue el de las ediciones italianas de finales del siglo XVII. Singularmente, la edición poblana de 1780 contiene, además de los ocho grabados sobre las penalidades infernales, uno más con la imagen de la Virgen de Guadalupe.[29] **[Figuras 10 a 19]**

---

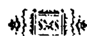
[28] *Ibid.*, "El infierno abierto al novohispano…", p. 297.

[29] Agradezco a Abraham Villavicencio su disposición para compartirme la digitalización de estas imágenes.



Figura 10

EL INFIERNO
ABIERTO
AL CHRISTIANO,
PARA QUE NO CAIGA
en él,
ó CONSIDERACIONES
de las penas que allá se padecen.
PROPUESTAS
(con estampas que en algun modo las expresan)
EN SIETE MEDITACIONES,
PARA LOS SIETE DIAS DE LA SEMANA.
COMPUESTAS
Por el Ven. P. Pablo Señeri,
De la Extinguida Compañía.



Puebla de los Angeles año de 1780.
Reimpreso en la Oficina nueva de D. Pedro de la Rosa, en el Portal de las Flores.

Figura 11



Figura 12



Figura 13



Figura 14



Figura 15



Figura 16



Figura 17



Figura 18



Figura 19

La cuestión que aquí queda por dilucidar es la razón por las que las imprentas poblanas recuperaron el texto figurativo del original italiano. Al respecto, tenemos algunas hipótesis. Como esbozamos antes, la empresa jesuita en América explotó el recurso imagográfico de carácter misional hasta los tiempos de la expulsión de la Compañía (1767), considerando las singularidades étnicas y culturales de la feligresía americana.[30] Así, es probable

[30] Al respecto consúltese los trabajos incluidos en Perla CHINCHILLA, y Antonella ROMANO (Coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México: UIA, 2008.

que la edición de 1719 hubiese servido a predicadores, misioneros y confesores jesuitas y de otras congregaciones, para continuar con la producción y el consumo de imágenes en una América que se resistió a ser evangelizada a cabalidad. El uso de la imagen que deviene en *imago*, en representación mental interna, milagrosa y fantasmal reactivaba, en el siglo XVIII americano, lo que Facundo Tomás ha llamado la *hipermanifestación de la metáfora*, es decir, "la supervivencia de la magia de las imágenes en la medida que aceptaban la sumisión a los esquemas racionales impuestos por el dominio de la escritura".[31] Los ejemplos de esta instrumentación son vastos:

> hacia 1730, unos jesuitas presentaron a la Santa Muerte bajo los rasgos de un cráneo de piedra verde con dientes enormes, adornado con arracadas. La imagen recibía el incienso y las ofrendas de los enfermos incurables, cualquiera que fuese su origen étnico. El culto del *Justo Juez* es una variante del anterior: se dirigía a un esqueleto *colorado*, cuyo cráneo mostraba una corona y tenía en la mano un arco y una flecha. A finales del siglo XVIII, bajo la presión de los indios de su parroquia, un franciscano aceptó decir una misa al Justo Juez. Por la misma época, los habitantes de Querétaro reverenciaban los grabados y los retratos de un condenado a muerte, «como si se hubiese tratado de un santo canonizado».[32]

Sin embargo, resulta curioso que después de trece años de expulsada la Compañía de Jesús, el impresor Pedro de la Rosa estuviese dispuesto a publicar nuevamente *El Infierno Abierto* con las nueve imágenes que hemos señalado.

---

[31] Facundo TOMÁS, *Escrito, pintado (Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo)*, Madrid: La balsa de Medusa, 2005, p. 261.
[32] Serge GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México: FCE, 1999, p. 162.

¿No quisieron los Borbones eliminar las profundas huellas del jesuitismo en sus territorios? ¿Quién o quiénes financiaron la impresión de esta marca imagográfica jesuita? ¿Con qué finalidad? Aunque carecemos de respuestas contundentes, es posible que la edición poblana de 1780 estuviese relacionada con la política reformista de los Borbones en América iniciada, para el caso de la Nueva España, con la presencia del visitador general José de Gálvez desde 1765. Las reformas de Gálvez supusieron la desautorización del virrey, la aparición de las intendencias, el monopolio del Estado sobre el tabaco, el aguardiente, los naipes y el papel sellado, el aumento de la tributación, entre otras cosas. Estas gestiones le valieron que hacia 1771 se le otorgara el cargo de director general de los asuntos americanos bajo el título de Ministro Universal de Indias, que conservó hasta 1787.[33]

Ante estas fuertes reformas, los americanos se rebelaron. Desde la Patagonia hasta la Luisiana, negros, indígenas, mestizos y criollos protagonizaron tumultos, motines y revueltas que fueron acalladas con suma violencia. Estos movimientos sociales tuvieron su auge durante la década de 1780 y "dan cuenta de un incuestionable deseo de autonomía —que no es lo mismo que separatismo— por parte de unos grupos sociales que se preocupaban al ver sus intereses ignorados o sacrificados por una administración colonial lejana y por unos funcionarios demasiado celosos de su deber".[34] En este sentido, "recetarle" a la feligresía un *revival* de la *imago infernal* resultaba muy útil para someter a la masa que aun no se rebelaba.

---

33 PÉREZ, *Historia de España*, p. 357.
34 *Ibid.*, *Historia de España*, p. 361.

El Infierno Abierto como una reseña visual masificada

Si a principios del siglo XVIII el mundo hispano mutiló el texto figurativo de *El Infierno Abierto*, a finales de la misma centuria un pintor anónimo novohispano mutiló el texto escrito de la obra y masificó el discurso sobre las penas del infierno siguiendo el modelo de los grabados de Manuel Villavicencio contenidos en la edición de 1780, que a su vez son una reapropiación de la edición poblana de 1719 y que tuvieron su origen en la Península Itálica de finales del siglo XVII. Nos referimos al lienzo que actualmente se encuentra en la Iglesia de San Rafael, ubicada a un costado de la Parroquia de San Miguel Arcángel —San Miguel de Allende, Guanajuato—. Como el lector podrá corroborar, la disposición de las penas infernales y el lugar que ocupan dentro del lienzo corresponde al orden argumentativo de *L'Inferno Aperto* de Pinamonti. **[Figura 20]**



Figura 20

Si bien es cierto que el discurso imagográfico de *El Infierno Abierto* lo podemos observar en una variada serie

de pinturas novohispanas,[35] desde nuestro punto de vista la reproducción pictográfica más fiel de los grabados de la edición poblana de 1780 está concentrada en este lienzo. Sin lugar a dudas, la pintura no es otra cosa que una reseña visual y masificada de esa *imago* que sirvió, durante muchos siglos, para controlar las conductas y los comportamientos, para reforzar el mito del *memento mori* y para intentar, por todos los flancos, mantener el *statu quo* político y económico en una América colonizada por el imaginario del Otro y de *lo* otro.

[35] Abraham VILLAVICENCIO, *Las penas del infierno en el contexto de la pintura escatológica novohispana*, Tesis de licenciatura, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

Fuentes anteriores al siglo XX

Infernus Apertus Hominibus Christianis ut in illum non descendant. Sive considerationes de Pœnis Infernalibus propositæ. Et per totius hebdomadæ diez distributæ. Italico sermone à quodam Patre Societatis Jesu. Latiné redditæ a P. Maximiliano Rassler […], Monachii: Joannis Caspari Bencard, 1706.

L'Inferno Aperto al Christiano. Perche non v'entri overo considerazioni delle pene infernali […] *Da un Religioso della Compagnia di GIESV* […], In Venetia, & in Bassano, s/f.

L'Inferno Aperto al Christiano. Perche non v'entri overo considerazioni delle pene infernali […] *Da un Religioso della Compagnia di GIESV* […], In Milano & in Napoli: Domenico Antonio Parrino, 1707.

Pinamonti, Pietro, *L'Inferno Aperto al Cristiano* […], In Milano & In Parma: Alberto Pazzoni e Paolo Monti, 1693.

________, *Opere*, Parma: Paolo Monti, 1706.

________, *L'Inferno Aperto al Cristiano perchè non v'entri. Considerazioni delle pene infernali proposte a meditarsi per evitarle* […], Monza: Tipografia Corbetta, 1836.

Señeri, Pablo, *Mana del alma o exercicio facil, y provechoso para quien desea darse de algun modo á la Oracion* […] *Traducido del italiano en español por el Doctor Francisco de Rofrán* […] *Añadese al fin de ella El infierno abierto, discurso póstumo del mismo autor*, Madrid: Herederos de Antonio Roman, 1702, 4 vols.

________, *El Infierno Abierto para que le halle el Christiano cerrado. Dispuesto en varias consideraciones de sus penas distribuidas por los siete dias de la semana. Su autor el M. R. P. Pablo Señeri, de la Compañia de Jesus* [...] *y traducido de Italiano en Español, por un Zeloso del bien de las Almas*, Valencia: Diego de Vega, 1701.

Fuentes bibliográficas

Barrio Gozalo, Maximiliano, "El clero regular en la España de mediados del siglo XVIII a través de la «Encuesta de 1764»" en *Hispania Sacra*, núm. 47, 1995, pp. 121-163.

Burrieza Sánchez, Javier, "La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica" en *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 121, 2008, pp. 181-229.

Chinchilla, Perla y Romano, Antonella (coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México: UIA, 2008.

Cañas Murillo, Jesús, "Inquisición y censura de libros en la España de Carlos III: la Real Cédula de junio de 1768" en *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXVII, pp. 5-11.

Caro López, Ceferino, "Censura gubernativa, Iglesia e Inquisición en el siglo XVIII" en *Hispania Sacra*, núm. 56, 2004, pp. 479-511.

Dotoli, Giovanni y otros, *Les traductions de l'italien en français au XIXe siecle*, Fasano (Italia): Schena Editore / Presses de l'universite de Paris-Sorbonne, 2004.

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México: FCE, 1999.

MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España*, Madrid: Istmo, 1998, Tomo I. La Iglesia.

MCKENZIE, D. F., *Bibliografía y sociología de los textos*, Madrid: Akal, 2005.

MÉNDEZ, Sigmund, "Del Barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo" en *Andamios*, vol. 2, núm. 4, 2006, pp. 147-180.

PAVONE, Sabina, *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, traducción de Rosa Corgatelli, Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007.

PÉREZ, Joseph, *Historia de España*, Barcelona: Crítica, 2006.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: UNAM/FCE, 2001.

RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Imago. La cultura visual y figurativa del barroco*, Madrid: Adaba, 2009.

RUIZ RODRÍGUEZ, Ignacio, "La Inquisición siciliana" en *Revista de la Inquisición*, núm. 9, 2000, pp. 101-112.

SCIUTI-RUSSI, Vittorio, "La Inquisición española en Sicilia" en *Studia historica. Historia moderna*, núm. 26, 2004, pp. 75-99.

TOMÁS, Facundo, *Escrito, pintado (Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo)*, Madrid: La balsa de Medusa, 2005.

VILLAVICENCIO, Abraham, "Suplicios eternos: *El infierno abierto al cristiano* de Pablo Señeri" en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampe Martínez (eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona: Bellaterra, 2011, pp. 185-209.

___________, "El infierno abierto al novohispano. Las penas del infierno a la luz de Pablo Señeri" en Erik Velásquez García (ed.), *Estética del mal: conceptos y representaciones. XXXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México: UNAM-IIE, 2013, pp. 283-321.

___________, *Las penas del infierno en el contexto de la pintura escatológica novohispana*, Tesis de licenciatura, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

El caso del loco ¿o rebelde? fray Bernardo Clemente de Sala, autor del manuscrito prohibido *Reino eterno*

Sonia Ibarra Valdez

Introducción

Identificar al autor de una obra resulta determinante para conocer el contexto y la intención por la cual ésta fue realizada. En el caso de España y la Nueva España de los siglos XVI al XIX, cuando la Inquisición vigilaba la ortodoxia católica, fue común que los escritos, que de alguna manera atentaban contra la fe y la doctrina católica, las buenas costumbres o las regalías de su majestad, circularan de manera anónima y clandestina, pues de este modo sus autores podían exponer ideas subversivas, inmorales o satíricas sin ser identificados y perseguidos.

Es así como identificar la posible autoría del manuscrito *Reino eterno*, texto en el que se hace una severa crítica a la Iglesia católica y a la monarquía española de inicios del siglo XIX, no ha resultado fácil, sin embargo, la investigación bibliográfica y documental ha develado como posible autor a un personaje interesante y polémico: el agustino fray Bernardo Clemente de Sala, quienes algunos consideraron sedicioso, y otros, desequilibrado mental.

Algunas noticias sobre el manuscrito prohibido

Reino eterno es un manuscrito confiscado por la Inquisición de la Nueva España en 1806 por expresar inconformidad contra la Corona española y las supuestas acciones con las que la Iglesia católica reafirmaba su poder. El texto se encuentra en el AGN, en el Fondo Inquisición, volumen 1430, expediente 19, y está fechado en el año 1806. El expediente en el que se incluye, se formó con motivo de haberse denunciado el manuscrito por el bachiller don José Manuel Guerrero y Erenchun, en Huachinango, Puebla.

El principal supuesto del manuscrito es que el amor de Dios al hombre es incondicional, sin distinciones y sin recompensa, por lo que el autor no justifica que a través de su historia la Iglesia católica actúe no *para* sino *contra* la humanidad. En ese sentido, una de las cuestiones que trata de demostrar es cómo la Iglesia ha manipulado las Sagradas Escrituras para controlar a los fieles, quienes, confiando en su autoridad, han aceptado los dogmas que se les han impuesto. Coincidiendo además con algunos filósofos de la época, vinculados a las ideas ilustradas, el autor no acepta la veracidad de la Biblia, porque considera que, como no fue escrita por Dios, no contiene lo que realmente él quiso comunicar.

Otro aspecto que el autor de *Reino eterno* critica es la contradicción entre el lujo de los eclesiásticos y la miseria en la que vivía la mayor parte de la población, a la que supuestamente mantenían engañada con la promesa de que al alejarse de las cuestiones materiales, obtenía como premio, en la "próxima vida", la gracia del Señor y la felicidad en el Paraíso. A los obispos, a quienes en repetidas ocasiones el autor llama "zoquetes",[1] los acusa de ignorantes, y de aprovecharse de sus fieles, pues "sin saber obrar ni contestar a la verdad, priva[n] al que sabe y quita[n] al de su inmediación al verdadero, sin otro motivo que dar gusto al César de su gusto, y comerse la vida del inocente lo mismo que Pilatos".[2]

Para el autor, Dios no es cruel y no castiga; es de todos y está en todos; pero asegura que el Dios que venera la

---

[1] Zoquete**:** Persona fea y de mala traza, especialmente si es rechoncha. Persona tarda en comprender.

[2] Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, Vol. 1430, Exp. 19, 1806, f. 8, r.

Iglesia católica fue creado e impuesto por el Imperio romano para conservar su poderío. Él cree en "Cristo porque se da él, no lo quiero porque lo da Roma. Crea Roma como yo, y convendremos en la misma fe".[3] Asimismo, señala que los católicos predican una fe que no practican, y esto proviene desde la propia institución de la Iglesia, pues es "cochinísima [...] sin espíritu de amor, y de llamarse santa, católica y apostólica es ladrona por espíritu de piedra".[4]

De este modo el autor concibe en su texto una especie de utopía a medio camino entre la Ilustración y la religión: un *Reino eterno* en el que todos los individuos sean iguales, donde no exista una institución intermediaria entre el hombre y el todopoderoso, ni persona que gobierne sino el propio Dios amoroso; por lo que no habría guerras por el poder y, por ende, sería un lugar, justo, libre y pacífico.

¿Loco o rebelde?

La investigación que se realizó para identificar a quien aquí se propone como el más probable autor del texto *Reino eterno* tuvo dos vertientes, por un lado, a través de los documentos inquisitoriales de dos procesos que se siguieron por distintas causas a un mismo personaje: uno sobre el propio manuscrito, y otro sobre una denuncia contra la moral, por besar en la boca a una feligresa; y por el otro, una vez que fue posible localizar el nombre completo del personaje en cuestión a través de otras fuentes de archivos y bibliográficas, la identificación y sistematización de

[3] *Idem*, f. 9.
[4] *Idem*, f. 18.

algunos datos sobre su vida, su quehacer sacerdotal y algunas otras de sus obras.

Al inicio de esta búsqueda sólo se contaba con los datos proporcionados por el *Catálogo de textos marginados novohispanos Inquisición: siglos XVIII y XIX,* donde se menciona que el autor del manuscrito *Reino eterno* fue un padre agustino de apellido De Sala,[5] quien, de acuerdo a los documentos del proceso que se le siguió, se lo entregó a Anna María de Nava a cambio de víveres, y ésta a su vez se lo dio al padre don José Guerrero, quien lo llevó al Santo Oficio por considerar que su contenido era impropio; sin embargo, en la documentación inquisitorial no se especifica que De Sala fuera el autor del texto.

En las averiguaciones de otro proceso encontrado en el Archivo General de la Nación —AGN—, fechado en 1796, sección de Instituciones Coloniales del ramo Inquisición, volumen 1350, expediente 9, un agustino de nombre fray Bernardo Clemente de Sala es acusado por besar dos veces en la boca a una mujer y por confesar de manera "impropia" y en un lugar improvisado por él mismo en sus aposentos. El nombre de este personaje, su filiación con la orden agustina, pero también su irreverencia, brindaron las primeras pistas para suponer que podría ser el autor de *Reino eterno*.

En las indagaciones del proceso se da cuenta de que el agustino había estado involucrado en otras acusaciones, como predicar sermones con proposiciones contrarias a la fe y ofensivas a las autoridades eclesiásticas y civiles;

[5] En los diferentes documentos donde se investiga al autor del manuscrito *Reino eterno*, su apellido tiene tres variantes: Salas, De Salas y De Sala, y como este último es el más empleado, en esta investigación nos referiremos al autor de este modo.

además, hace alusión a una penitencia previa que había tenido que cumplir por blasfemo, lo cual, probablemente, pudo haber influido en su posterior actitud ante las cuestiones religiosas.

En el primer informe que se solicita del padre De Sala en este proceso, donde se da cuenta de la opinión que tienen de él tanto feligreses como otros sacerdotes, se le describe como un "Religioso de muy buenos talentos y capacidades, pero al mismo tiempo [...] de raras producciones e irregular procedimiento".[6] Otros adjetivos que dan cuenta de esa ambivalencia de carácter son: valiente, transgresor, loco, rebelde, trastornado y atrevido.

Según estos documentos, en 1792 había sido desterrado del obispado de Puebla por predicar unos sermones de salve[7] los sábados de cuaresma de "particular recomendación", en los cuales, una de las primeras cosas que afirmó fue que "para hablar con libertad en púlpito no miraba respetos ni de papa, ni de rey, ni de obispo, ni de cabildo".[8]

Al parecer, fue por esta razón que el padre De Sala vivía separado de su comunidad religiosa, sin embargo, el notario que participó en la denuncia dijo también que ya se había reconciliado en una ocasión haciendo penitencia en un lugar público, donde le mandaron "postrarse hasta el suelo, ahuese[9] y extendiese en forma de cruz los brazos, como admirando la Gloria".[10] Por lo que el

[6] Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1350, exp. 9, f. 4.
[7] Los sermones de salve son los discursos dedicados a la Virgen María. El "Dios te salve" es el saludo que se le da a María a través de la oración.
[8] Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1350, exp. 9, f. 4.
[9] Ahuesarse: quedarse inútil o sin prestigio.
[10] Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1350, exp. 9, f. 5.

informante opinó que probablemente De Sala estaba “lastimado del juicio”.

En el mismo expediente se incluye otro informe sobre unas pláticas que el padre De Sala dio en el santuario de Loreto. El informante refiere que el orador provocaba la risa y el murmullo del auditorio con sus “propuestas disonantes”, por lo que en su opinión el religioso padecía algo de demencia, pues, además de lo que decía, su comportamiento en el púlpito era demasiado extravagante pues “[…]se rio, […] lloró y […] hizo cincuenta mil zapatetas,[11] porque su acción es de lo más descompuesta y desarreglada, muy distante de la que exige la santidad del lugar”.[12]

Incluso, el reverendo padre doctor fray Ramón Casaus, dijo que el padre De Sala había estado en una ocasión en su celda y le fue imposible entenderlo por el desorden con que tenía en la cabeza las ideas de Dios, de la predestinación y de la mística, por lo que, al igual que los demás religiosos, opinó que estaba loco.

Según estos informes, en las pláticas mencionadas, el padre De Sala hizo una apología de san Agustín y de santo Tomás, sin respetar “la fe divina que merecen los libros de Moisés o la reverencia hacia los padres de la Iglesia” de los cuales los concilios prohíben hacer cualquier interpretación fuera del dogma católico.

Como resultado de las denuncias y las indagaciones, se llegó a la conclusión de que el padre De Sala estaba loco, por lo que le fueron retiradas las licencias para predicar y confesar, “por convenir así al servicio de Dios, del Santo

[11] Zapateta: Golpe o palmada que se da en el pie o en el zapato, brincando al mismo tiempo en señal de regocijo.
[12] Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1350, exp. 9, f. 6.

Oficio y honor de su religión";[13] y, por lo mismo, fue separado también de la orden agustiniana.

Sin embargo, el testimonio del doctor don Luciano José Medina y Ledos, catedrático de filosofía en el Colegio de san Idelfonso, es el que proporciona la información más útil para vincular al padre fray Bernardo Clemente de Sala como el autor de *Reino eterno*, pues la mayor parte de las proposiciones que denuncia sobre lo que supuestamente dijo el religioso en un sermón —no especifica en cuál, ni dónde fue predicado—, aparecen en el manuscrito, no sólo en cuanto al sentido de lo que dijo sino también en la forma como lo expuso.

A continuación, sólo se mencionan las cuestiones en las que coinciden tanto el sermón aludido como el manuscrito. Según Medina y Ledos, el padre De Sala "oprimió, ultrajó y vilipendió" tanto a san Agustín como a santo Tomás, llamándolos unos *pobretes* y exhibiéndolos como ignorantes, e incluso al segundo lo ridiculizó llamándolo "Tomasillo".

Al parecer, De Sala acusó a Moisés de *botarete*[14] por no haber entendido lo que había escrito en el Génesis.[15] Además, aseguró que "la infinita sabiduría de Dios no está sujeta a lo que había revelado en las Santas Escrituras". Resulta importante señalar que esta última aseveración se expone varias veces en el manuscrito *Reino eterno*.

Otra de las coincidencias entre el sermón mencionado por Medina y Ledos y el manuscrito, es que, De Sala

[13] *Idem*, f. 9.
[14] Botarete: Persona que tiene poco juicio y actúa de manera alocada o insensata.
[15] Antes del siglo XVI Moisés era considerado, sin cuestionamientos, como el único autor del Génesis, aún y cuando en este libro nunca se menciona su nombre. Véase *Biblia de bosquejos y sermones. Génesis 12-50*, p. 9.

asegura que a él se le había revelado el saber divino, por lo que podía enseñar muchas cosas a los mortales como el que "María fue concebida en gracia porque fue concebida en cruz". Otra idea en la que coinciden es que De Sala llamó a Jesucristo criatura, lo que según santo Tomás no podría ni pensarse, así como que "Jesucristo no haría sino lo que el eterno Padre quisiese; que para eso era Padre".[16]

Del mismo modo, en el sermón parece que habló sobre el infierno, dando a entender que no lo imagina como lo creen los niños, y por ende los católicos, mientras que en el manuscrito lo equipara con la propia Iglesia católica, donde el diablo y diablillos serían los miembros de la institución.

Otra cuestión que se plantea repetidamente en *Reino eterno* es la de la humildad de María, y tal parece que en el sermón dijo que "Dios no había elegido a la Virgen santísima para madre porque había querido, sino porque halló en ella tanta humildad, que no pudo menos que elegirla".[17] Por otro lado afirma que la virgen María aborreció lo alto y elevado donde no está Dios, pues, según él, el Dios que los mortales se habían creado no era tal ni estaba donde lo buscaban.

Así, conforme a lo que denuncia Medina y Ledos, el sacerdote De Sala ultrajó al santo templo, violó el respeto debido a los santos padres y prelados de la Iglesia, "oprimió" a la religión en sus más venerables dogmas y escandalizó a los creyentes que lo escuchaban sin dar

[16] Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, vol. 1350, exp. 9, f. 10.
[17] *Idem*, f. 11.

crédito a tan peculiar orador, pues además de lo dicho, acompañaba su prédica con gestos y movimientos corpóreos exagerados.

Por último, el denunciante concluye que en su opinión el padre Bernardo Clemente de Sala estaba falto de juicio, ya que sólo una persona demente podría decir tantas blasfemias y vituperios en contra de la Iglesia, sus dogmas y sus miembros.

El ambiguo carácter de este religioso puede constatarse a través de otra denuncia en la que se describe cómo una persona se lo encuentra y le pregunta sobre su proceso, a lo cual De Sala le respondió, yéndose "Lo dicho, dicho, vaya la fe a la mierda".[18] Esta actitud y blasfemia le costó la reclusión en el convento por orden del general del Santo Oficio.

Existe una denuncia posterior, de 1802, en la que el predicador Juárez acusa a De Sala de escandalizar la ciudad viviendo en todas partes menos en el convento. Y de todos los denunciantes, él es el primero que lo culpa no de loco sino de blasfemo y "ateísta", solicitando que se le castigara como tal y se le recluyera en el convento donde sólo tuviera contacto con sus compañeros de orden.

A partir de dicha denuncia, se le solicita al prior del convento de san Agustín de Puebla que hiciera un nuevo informe para saber si el padre De Sala estaba realmente loco o no, y éste en su reporte dijo que desde 1799 el religioso en cuestión vivía de propia voluntad en unas cuevas ubicadas en el cerro de Guadalupe, a orillas de la ciudad, negándose a regresar al convento. Enteradas las

[18] *Idem*, f. 13.

autoridades de la situación le mandaron al prior internarlo en el convento, pero el religioso huyó las dos veces que intentaron llevárselo por la fuerza.

En las declaraciones recabadas en 1802 por los inquisidores entre distintos feligreses y sacerdotes, se mantenía la común opinión de que De Sala estaba loco, por lo que solicitaron al provincial del convento de san Agustín que lo remitiera al convento de México, por lo que fue recluido allí el 13 de septiembre del mismo año.

En el último informe del expediente se acusa al padre De Sala de soberbio y ambicioso y de promover doctrinas heréticas, "negando las potestades superiores" tanto eclesiásticas como civiles: "lleva la doctrina de los puritanos, de los ilustrados y otras muchas",[19] hablaba mal del Santo Tribunal, denigrando el honor y respeto con que se debía mirar a la religión y a la fe. El informante opina además que De Sala no estaba loco, y por tanto no debían tratarlo como tal para liberar su espíritu de herejías y perversión.

Finalmente, el 31 de enero de 1805, se ordena la reclusión del religioso.

No obstante, dado que *Reino eterno* fue confiscado en 1806, es muy probable que De Sala hubiera escapado del convento o que no se dejó recluir. El manuscrito —intercambiado por víveres— fue recogido en una tienda que se ubicaba en la calle de Alfaro en Huachinango, Puebla, y la capilla de Loreto, justo donde acostumbraba predicar el padre De Sala, ambos lugares cercanos a las cuevas donde solía vivir, de allí la probabilidad de que sea el autor del texto.

[19] *Idem*, f. 22.

Incluso en el mismo manuscrito aparecen algunos indicios de la precaria situación en la que al parecer vivía o había vivido el sacerdote:

> Yo que lo he dado todo, ya no tengo más que dar, ya soy un total oprobio, la objeción plebeya, el varón insano, dolorido, flaco, lívido, débil, nada, sin amigos, sin manos, sin queja, sin labios, sin habla, sin hombre, y no sólo la fama, honra, vida, carácter, sacerdocio, y todas las cosas si también hasta el entendimiento que de una potencia espiritual por naturaleza inquitable, me han quitado mis hermanos. Ultrajado, […] visto en América por loco. Sin giro en parte alguna, privado de libertad, clavado en una cruz, inundado de ignominia, vuelto arco de las nubes, […] desconocido en la tierra, ignorado mi sello, temido por el otro religioso y seglar, lego y sacerdote, músico y teólogo, pobre y operario, escondido y público; refugiado por las grutas, subterráneo, perseguido por los montes, inquietado en las cavernas, […] trabajador de balde, sin salario, expatriado perpetuo, viajador continuo, rapiñado incesante, desnudo, engañado, vilipendiado común, estropajo, versal, desamparado de dios, abandonado de sí, despreciado de mi alma, […] hecho nada de todo, hecho todo de nada, soy tenido ya por todos en tan general hidibrio, que mejor me hubiera sido no ser nunca y nunca se dijera de mí, concebido es el hombre, jamás me metieran en el alma la brujería del bautismo, jamás profesara, hiciera, ni dijera la verdad […][20]

En este sentido, después de valorar la información localizada en los documentos inquisitoriales, cotejándola con el manuscrito *Reino eterno*, y obteniendo el nombre completo del posible autor, fray Bernardo Clemente de Sala, se comenzó la búsqueda de otros datos biográficos, descubriendo a un personaje fuera de lo común.

[20] *Idem*, f. 32 r.

Suponiendo que no se trata de un homónimo, las fuentes consultadas señalan que Bernardo Clemente de Sala nació en la villa de Alcira, Valencia, cerca del año 1746, su padre fue Juan Sala y su madre Rosa Magraner. Cuando tuvo edad suficiente tomó el hábito de san Agustín y una vez ordenado presbítero pasó al convento de su orden en la Habana, Cuba, donde ejerció como lector de teología.[21]

En otra fuente se indica que después de su servicio en la Habana se incorporó a la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México el 18 de agosto de 1771. Se doctoró en la Facultad de Teología de la Universidad de México y en ésta fue profesor hasta su jubilación de la cátedra en Teología.[22]

Regresó a España entre 1778 y 1779, y en Cádiz predicó e imprimió algunos elogios y sermones, entre los cuales cabe destacar *La gran madre de piedad: María dolorosa*, *La memoria eterna de la Real Isla de León*, *La mayor felicidad de España* y el *Sermón para la fiesta de Pentecostés,* este último impreso en Puebla, México y Cádiz. [23]

Según la elogiosa opinión de José Beristáin, el *Sermón para la fiesta de Pentecostés* es:

> […] una pieza capaz por sí sola de hacer sensible la muerte de su autor. Al leerla delante de mí en el Colegio de san Fulgencio de Valencia los sabios agustinos Molla, Coll y Sidro Villaroig dijeron: "Siembre tuvo talento Sala, pero jamás le creímos capaz de hacer una oración como esta, sin duda que las plantas racionales trasplantadas a la América mejoraran allí sus frutos." [24]

[21] Justo Pastor FUSTER y Vicente XIMENO, *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días y de los que aún viven*, pp. 90-91.
[22] Alipio RUIZ ZAVALA, *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, p. 628.
[23] Rafael LAZCANO GONZÁLEZ, *Agustinos españoles escritores de María*, pp. 259-260.
[24] José Mariano BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispano América septentrional*, vol. 4, p. 277.

En 1779 viajó a Roma para pedir permiso de regresar a la provincia mexicana, concediéndoselo el general de la orden el 24 de octubre de 1780 "una vez absuelto de apostasía,[25] por el que pueda separarse de Roma y presentarse a ejercer el cargo de capellán en las naves reales, [...] y si alguna vez fuese dado de baja de tal cargo, para que pueda y tenga facultad de volver por el camino más corto al p[adre] provincial de nuestra provincia mexicana".[26]

En una de las denuncias analizadas antes, se hace mención de que el sacerdote posiblemente estaba "lastimado del juicio" por una penitencia que realizó en público, probablemente sea por el caso de apostasía que aquí se menciona, aunque no se han encontrado más datos sobre ello.

Por otro lado, las fuentes consultadas señalan que, mientras realizaba su labor como capellán en la nave real san Miguel, se le confiscaron, entre otros documentos, los diez tomos de las obras de Voltaire, pese a que fundamentó que tenía permiso del papa Pio VI.[27] Este dato aporta información sobre las lecturas que le interesaban y que por lo tanto debieron influir en su forma de pensar sobre la Iglesia católica y la monarquía, instituciones que por un lado respetaba y admiraba, tal y como lo muestran los sermones y panegíricos, pero que, por otro, quizá hacia el final de su vida y habiendo caído —o no— en algún tipo de demencia, cuestionaba, como se puede observar en las actitudes y opiniones referidos en las denuncias, así como en el manuscrito *Reino eterno*.

---

[25] Apostasía: abandonar voluntariamente la religión, o la fe. *Diccionario de religiones*.
[26] No hemos encontrado información sobre la supuesta apostasía mencionada. Archivo General de la orden de san Agustín, Roma, Dd 214, 47; 223, 67 v. –Texto tomado de Ruiz Zabala, II, p. 628–.
[27] Josep María SALA-VALLDAURA, *De amor y política: la tragedia neoclásica española*, p. 405.

En la reseña que Beristáin realiza, dice que Bernardo Clemente de Sala "fue de talento extraordinario, de incansable estudio, y de una fantasía viva y fecundísima, que le hicieron producir frutos sazonados, pero exaltándosele de día en día el fuego de la imaginación, después de mil extravagancias, en que se dejaba ver rasgos de ingenio y erudición, y de una conciencia pura y timorata, perdió enteramente el juicio".[28]

Este bibliógrafo da cuenta de dos anécdotas que denotan el peculiar carácter y espíritu del agustino. En la primera cuenta que, estando "aún" en su juicio, ayudó a un hombre, a quien supuestamente no conocía, a salir de prisión, pagando doscientos pesos a su acreedor; en la segunda, menciona que, "hallándose ya demente" en el hospital de san Hipólito, dejó ir a un sujeto que le había hurtado la vestimenta y aunque ya había sido detenido por el portero del nosocomio expresó: "Déjelo ir que ese tiene más necesidad que yo". Además, según Beristáin, el piadoso sacerdote sabía varias lenguas y era diestro en música, incluso compositor.[29]

En cuanto a su fallecimiento, Lazcano y Beristáin coinciden en que De Sala murió en su convento agustino de México en 1820.

En la *Biblioteca Hispano América septentrional,* Beristain se refiere a Bernardo Clemente de Sala como un erudito cuyo talento lo llevó a la "locura", y probablemente fue en este estado de "demencia" cuando escribiera el manuscrito *Reino eterno*, en el cual, paralelamente a juicios y opiniones descabelladas, el autor expone una reflexión crítica

[28] José Mariano BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispano América septentrional*, vol. 4, p. 277.
[29] *Ibidem*.

sobre la Iglesia católica como institución y sobre asuntos de teología, además de mostrar un hartazgo de la injusticia y de las manipulaciones del poder y las autoridades.

Esta característica de "loco *versus* rebelde" es común tanto en los documentos inquisitoriales como en las referencias biográficas que del religioso se encontraron, así, después de lo expuesto, en esta artículo se asume que el autor del manuscrito *Reino eterno* es fray Bernardo Clemente de Sala, a reserva de encontrar información que nos sugiera lo contrario, quien fue un personaje religioso sedicioso que propagó sus reflexiones y algunas ideas deístas e ilustradas entre sus feligreses, disfrazándose —o no— con la máscara de la locura.

Reflexiones finales

Saber la posible autoría del manuscrito *Reino eterno* ha sido revelador, pues a partir de ello se puede comprender, por ejemplo, el manejo de pasajes bíblicos y el conocimiento de los padres y doctores de la Iglesia dentro del texto; además, es trascendente analizar cómo un religioso criticó tan enérgicamente a la institución católica, pues saber que pertenecía a ella hace suponer que cierta parte de su postura es cierta y razonable, ya que conocía en carne propia lo que sucedía desde el interior de la Iglesia.

Como señala Gabriel Torres Puga, documentos como *Reino eterno* en los que se critica al imperio español y la Iglesia, "revelan una actividad política mucho mayor de la que generalmente se concede al mundo novohispano, no sólo por la presencia constante de grupos disidentes sino también por la existencia de un público crítico que

participaba en los debates clandestinos",[30] quizá como hizo fray Bernardo Clemente de Sala.

En este sentido, es interesante estudiar cómo varios textos clandestinos como *Reino eterno* y discusiones secretas, de las que probablemente germinaron las ideas revolucionarias cuya cúspide fue el inicio de la guerra de independencia en 1810 y cuya consumación tuvo lugar en septiembre de 1821, liberando a México del imperio español, surgieron desde el interior de la Iglesia católica.

[30] Gabriel TORRES PUGA, "Inquisición y literatura clandestina en el siglo XVIII" en VOGELEY y RAMOS, *Historia de la Literatura Mexicana*, tomo 3, p. 170.

Fuentes consultadas y/o citadas

AGN, Inquisición, vol, 1430, exp. 19, fs. 204-237 Denuncia del documento manuscrito Reyno eterno donde se discurre sobre la Iglesia, la Inquisición, el Imperio, la mujer, etcétera.

AGN, Inquisición, vol. 1350, exp. 9, ff. 1-25. El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio denuncia al fray. Bernardo Clemente de Sala, definidor de la orden de s. Agustín, por proposiciones sediciosas. Padre tachado de loco, está en el cerro nombrado nuestra señora de Guadalupe, a orillas la ciudad de Puebla.

Águeda Méndez, María, *Catálogo de Textos Marginados Novohispanos, Inquisición: Siglos XVIII y XIX, Archivo General de la Nación (México)*, México: AGN, UNAM, CM, 1992.

Anderson Imbert, Enrique, *Historia de la Literatura Hispanoamericana I*, México: FCE, 1997.

Bellini, G., *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid: Castalia, 1986.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, vol. 4, México: Fuente y Cultura 1947.

Biblia de bosquejos y sermones. *Génesis 12:50*, EUA, Portavoz, 2006.

Fuster, Justo Pastor y Ximeno, Vicente, *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días y de los que*

aún viven, T. II. Valencia: Imprenta y librería de Idelfonso Mompié, 1830.

Lazcano González, Rafael, *Agustinos españoles escritores de María*, Madrid: Editorial Revista agustina, 2005.

Olmos Sánchez, Isabel, *La sociedad mexicana en vísperas de la Independencia (1787-1821)*, España: Universidad de Murcia, Secretariado Publicano, 1989.

Picón-Salas, Mariano, *De la Conquista a la Independencia*, México: FCE, 1975.

Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, T. II., México: Porrúa, 1984.

Sala-Valldaura, Josep María, *De amor y política: la tragedia neoclásica española*, Madrid: CSIC, Instituto de la Lengua Española, 2005.

Vogeley, Nancy y Ramos Medina, Manuel, *Historia de la literatura mexicana. Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, tomo 3, México: Siglo XXI, 2011.

Lizardi ante el fin del mundo

Alberto Ortiz

Por más pronto que se acabe
el nieto de mi bisnieto,
este mundo, a mi entender,
juro que no lo ha de ver.
José Joaquín Fernández
de Lizardi.

Alrededor de 1821 José Joaquín Fernández de Lizardi escribió el opúsculo "Chanzas contra facetadas y desengaño de viejas" con el fin de censurar y corregir el pensamiento supersticioso que se difundía a través de hojas volantes, cartas y noticias, las cuales versaban acerca de asuntos calificados hoy correctamente de "extraordinarios", pero que durante la época novohispana e independentista no se concebían por la mayoría alfabetizada sino como parte obligada de la idiosincrasia, la información social y hasta la dogmática religiosa; por otro lado, al correr del tiempo unos cuantos ilustrados, como Benito Díaz de Gamarra, José Antonio Alzate y el propio Lizardi procuraron replantear los enfoques alrededor de los errores comunes, o difundir los avances científicos, o encarar el complejo entramado de supuestos, consejas, mitos y falsedades que la ignorancia y el fanatismo tradicional recreaban en los pobladores novohispanos.

A propósito del título del folleto y su marcado énfasis peyorativo, no está de más recordar, para introducirnos en su dictamen de mejor manera, que la definición tradicional de la palabra *superstición*, asentada en el diccionario de Sebastián de Covarrubias, de 1611, adjudica precisamente a las mujeres de avanzada edad la generación, creencia y propalación de las falsedades que se súper

ponen a las verdades oficiales. La superstición, se indica, consiste en "una falsa religión y error necio, que comúnmente suele caer en vejezuelas embaucadoras, que hacen de las muy santas."[1] Así pues, el periodista, literato y censor se adhiere al prejuicio tradicional al remitir la posibilidad de inculcar fácilmente engañifas en la mente de las dichas viejas, tanto por su condición de mujeres, en lo cual encontramos otro eco de diferenciación de género, como en su situación de ancianas, en cuyo caso la reminiscencia prejuiciosa llama a la imagen femenina de la fanática, la falsa beata, la trotaconventos, la celestina, e incluso la bruja. Todo ello entre líneas, pues el asunto que le importa criticar al ilustrado estriba en el exceso de credulidad que generó una carta enviada de Barcelona a Veracruz y publicada el jueves 11 de enero de 1821 en el *Suplemento al Diario Constitucional de México*, la cual da cuenta a su vez de una noticia seudo científica que diera a conocer un año antes el diario *Estrenof* de San Petersburgo en la cual se anuncia, de acuerdo a las observaciones de un astrónomo llamado Wissing, una vez más, el inminente advenimiento del fin del mundo, con todo el horror y parafernalia que eso implica. He aquí la nota:

> Estimado amigo Martín: si conforme van los asuntos del nuevo sistema constitucional, fuera todo lo demás, estuviéramos bien; pero amigo mío, sabe que a consecuencia de un barco ruso que vino del Báltico, y ha venido corriendo el Mediterráneo y ancló ayer, ha llenado de confusión a esta ciudad, y en su consecuencia se han dictado ya por este gobierno rogaciones públicas, y otras demostraciones de piedad para aplacar la divina ira que nos amaga formidablemente. Es el caso que en

[1] Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1611.

el Diario que sale en Petersburgo, nombrado el *Estrenof*, hay la noticia siguiente. “Petersburgo, 3 de agosto de 1820.— En el observatorio del barón Clinsquer, después de veinticuatro días de observación, denunció Wissing, célebre astrónomo de esta ciudad, haber deducido la consecuencia siguiente. Debe infaliblemente suceder que el 21 de octubre de 1822, a las doce del día, debe quedar a obscuras toda la Tierra; esta terrible novedad debe causarla un formidable choque que recibirá el Sol por un planeta opaco que viene descendiendo del vacío, y camina cien años hace con rectitud hacia el Sol: la enorme masa vitrificada del Sol se hará muchos pedazos y dispersará por el vacío, y las formidables llamas que forman aquellos abismos de fuego se apagarán para siempre, y quedará toda la Tierra sin luz seis o siete meses. Pero entretanto descenderá del vacío otro planeta mayor que el Sol, que a mayor distancia de la Tierra alumbrará con mayor claridad. Si dichos formidables trozos fueren impelidos para otros planetas el daño de la Tierra será menor; pero siempre, al cabo de trece años llegarán estas enormes masas candentes y abrasarán al mundo todo; y tres años antes de llegar, la vecindad de este calor secará los ríos y todos los montes de la Tierra. Aquí tienes, por un efecto natural, verificada la profecía del fin del mundo”.[2]

El tema tiene una larga tradición discursiva, incluso no ha perdido actualidad, en nuestros días, eventualmente aparecen profetas catastróficos, que repiten los mismos vaticinios amparados ya sea por el milenarismo, la debilitación de las religiones principales, la libertad de culto o el morbo alentado por los medios electrónicos de información y desinformación. Como se sabe, el episodio,

[2] Citado por Irma Isabel FERNÁNDEZ ARIAS, Nota a pie de página 3 a “Chanzas contra facetadas y desengaño de viejas” en José Joaquín FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *Obras. XI – Folletos (1821-1822)*, p. 16. No sobra llamar la atención al curioso parecido que tiene la carta con los guiones de las películas contemporáneas de desastres naturales y destrucción del mundo mediante agentes externos, como cometas o cualquier otro acontecimiento caótico del cosmos.

aparte de constituir una estructura antropológica y cultual de la cosmovisión, forma parte de la zaga mítica y narrativa judeocristiana, aparece principalmente en el *Apocalipsis*, el libro de Daniel y en las cartas de Juan: I, 2, 22; I, 2, 18 y I, 4,3. A partir del libro onírico de Juan, muchas obras literarias y didácticas han glosado el asunto escatológico hasta armar una tradición textual.

Según Guadalajara Medina la literatura apocalíptica en su desarrollo y popularización medieval se presentó como la confluencia de dos dimensiones: la religiosa-espiritual y la política-social.[3] Por ejemplo el *Ludus de Antichristo* o *Drama del Anticristo*, que data del siglo XII, traducido por Luis Astey y publicado póstumamente en edición bilingüe con la *Epístola de Adso a la Reina Gerberga acerca de la aparición y el tiempo del Anticristo*, del siglo X, en el apéndice.[4] Mientras que la carta del monje Adso de Montier constituye una vigorosa síntesis de los terribles acontecimientos profetizados alrededor de la personalidad y actitud del maligno líder que aparecerá al final de los tiempos; el drama pone en escena la feroz y auto destructiva lucha por el poder que las naciones representantes de la tierra llevarán a cabo hasta la aparición del Anticristo, personaje central de la narrativa finitemporal.

Además de constar la preocupación de la época por el resultado escatológico emanado del juego moral decadente, es decir, del pecado frente a la penitencia según los dictámenes del cristianismo; la epístola de Adso y el drama anónimo instalan un telón de fondo repetido en cada

---

[3] José GUADALAJARA MEDINA, “La venida del Anticristo…” p. 3.
[4] Luis ASTEY (Ed.), *Ludus de Antichristo. Drama del Anticristo*, pp. 18-59 y 66-79, respectivamente.

texto similar, dibujando el poder terrenal y las posibilidades de control social por un tirano, que, a más señas, gobernará al mundo agónico durante tres años y medio antes de su eliminación.[5]

La rica lista de obras relativas al apocalipsis y sus protagonistas recorre la historia del cristianismo. De trascendencia hispánica destacan el *Comentario al Apocalipsis*, escrito en el año 786 por el Beato de Liébana; el *Libre qui es contra Antichrist*, de alrededor de 1274, autoría del insigne Ramón Llull; el *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, cerca de 1299, perteneciente a Arnaldo de Vilanova; y el *Libro del Anticristo*, de 1496, redactado por Martín Martínez de Ampiés.[6] Además otros reconocidos autores se ocuparon del tema: Isidoro de Sevilla, Hildegarda de Bingen, Joaquín de Fiore, y Gonzalo de Berceo. Lo cual nos da visos claros del tratamiento erudito que tal preocupación comunitaria generó.

Pieza rara en esta tradición, el *Tratado del Apocalipsis*, que data del siglo XVI, redactado por el enigmático eremita Gregorio López presenta la tesis que sostiene la identidad de la Roma idolátrica y diez de sus emperadores persecutores de cristianos atrás de la metáfora onírica de Juan, es decir, la bestia que emerge del mar sería el imperio, y sus cuernos cada uno de los líderes que reprimieron al cristianismo: Nerón, Domiciano, Trajano, Marco Aurelio, Severo, Maximino, Decio, Valeriano, Aureliano y Diocleciano. Según la exégesis del ermitaño en Nueva España las características del Anticristo estarían compartidas y distribuidas entre sus representantes romanos, así, por

[5] Francisco TAUSTE ALCOCER, “La carta del monje Adsón de Montier…” p. 679.
[6] *Cfr.* José GUADALAJARA MEDINA, *El Anticristo en la España medieval*, pp. 9-11 y ss.

ejemplo, la profecía acerca de la duración de su reinado terrenal se cumpliría en Valeriano, quien gobernó, supuestamente, durante 42 meses.[7] En este caso el fenómeno del Anticristo y el Apocalipsis constituiría un problema de tolerancia religiosa entre los césares romanos empeñados en evitar la propagación evangélica, y se trataría también de un acontecimiento profetizado por San Juan pero ya ocurrido justo en los tiempos de la conformación y ubicación político-religiosa de la secta cristiana. "Ya he dicho que la bestia es Roma con siete montes y los cuernos diez emperadores perseguidores [...]".[8]

Otro texto interesante es el *Tratado del juicio final*, escrito por el fraile de la orden de los predicadores Nicolás Díaz y publicado en 1588. Esta obra consta de las partes protocolarias iniciales, diez capítulos divididos en parágrafos y un prólogo, en el que se especifica la intención autoral.[9]

A diferencia de otros tratadistas y glosadores del Apocalipsis juanino, Díaz no cita en latín y explica cada aspecto recurriendo a un estilo menos denso, subordinando ideas pertenecientes al mismo campo semántico para construir los párrafos, hasta rematar de manera inductiva en conclusiones; así, su sintaxis es renacentista y no barroca, tal vez gracias a la idea de escribir para un público más amplio.

Durante el siglo XVII, en 1634, el fraile dominico oriundo de Murcia, Lucas Fernández de Ayala, publicó una obra dividida en cinco tratados desglosados a su vez en discursos, basada en la leyenda apocalíptica; algo que

---

[7] Gregorio LÓPEZ, "Tratado del Apocalipsis", ff. 1-121.
[8] *Ibidem*, f. 61. En todos los casos de mención y cita de textos antiguos, como el presente, se ha modernizado la ortografía y la puntuación.
[9] *Cfr.* Nicolás DÍAZ, *Tratado del juicio final*, f. 3r.

podría considerarse una suerte de anti-hagiografía, la *Historia de la perversa vida, y horrenda muerte del Antechristo*. Reimpreso en 1649, el libro en cuestión es más una explicación erudita con base en autoridades eclesiásticas de las vivencias y hechos alrededor del personaje representante de la maldad en los tiempos postreros, que una narración de los trágicos acontecimientos que terminarán con la vida en la tierra.[10] También plantea la utilidad de su trabajo por medio de los criterios de censura y crítica literaria que debió aplicar en su labor cotidiana como inquisidor,[11] y remata con una lamentación por la humanidad frente al futuro apocalíptico, usando un tono elegíaco-amonestador que mantendrá en todo el discurso.[12]

Al igual que en otros textos similares, el autor reúne el conocimiento erudito y comunitario de la cultura cristiana occidental respecto a la idea o tópico del anti Mesías apocalíptico y lo dispone, como en este caso, en una serie de propuestas hipotéticas que se aprueban o corrigen de acuerdo con la Patrística, la Tradición y la Autoridad; de tal manera que se redondea y apuntala el mito con fines moralizantes, al más alto nivel de comprensión.

El siglo ilustrado trajo consigo una serie de propuestas en busca de reformulaciones respecto a las creencias populares, por ejemplo Voltaire hizo méritos para consolidarse como epítome del cuestionamiento clerical al preguntarse en su *Tratado sobre la tolerancia* acerca de la utilidad que dejaba a la Iglesia el mantener a la población en estado de ignorancia supersticiosa y al criticar con dureza

---

[10] *Cfr.* Lucas FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida, y horrenda muerte del Antechristo*, ff. 3-4.
[11] *Ibidem*, f. 4
[12] *Ibidem*, ff. 4-5.

toda forma de fanatismo.[13] El papel que la crítica enciclopedista y liberal jugó para revisar los mitos y supersticiones occidentales, así fuera sin análisis y por mero anticlericalismo, ansió ser determinante. Como se nota en la preocupación derivada de la nota periodística citada y la continuidad de los mitos en las conciencias simples, por supuesto que no lo logró.

Pero la crítica más relevante, porque a juicio de sus opositores cimbraba soterradamente los pilares eclesiásticos, surgió desde el interior del sistema institucional. Obras como el *Teatro Crítico Universal* del benedictino Benito Jerónimo Feijoo, cuestionaron las creencias populares y difundieron respuestas alejadas al conservadurismo y la ingenuidad crédula del vulgo. Aunque se trata del pensador más connotado en la ilustración católica hispánica, no fue el único, a su obra polígrafa le antecedieron textos que buscaban abatir conceptos sociales falsos, como la *Censura de historias fabulosas*, de Nicolás Antonio, los *Antiaxiomas morales, médicos, filosóficos y políticos* de Fernando Diez de Leiva, la *Pseudodoxia Epidémica o inquisiciones sobre muchísimas aceptadas doctrinas y comúnmente presuntas verdades* de Thomas Browne, los *Errores celebrados*, de Juan de Zabaleta y la *Historia crítica de las supersticiones prácticas* de Pierre Le Brun.

El padre Feijoo disertó respecto al fin del mundo en su discurso quinto del tomo séptimo de su citada obra principal.[14] En cuanto a la posibilidad de conocer la fecha del exterminio global sostiene que tal pretensión media

[13] En especial diserta al respecto en el capítulo XX.
[14] Para una rápida lectura de este discurso hay versión electrónica en: http://www.filosofia.org/bjf/bjft705.htm

entre el ensueño y la falsedad, pues toda fecha o acontecimiento pronosticado hasta su tiempo no son más que "revelaciones fabulosas" y "rumores vanos".[15]

Gracias a la constante discusión erudita y a la difusión doctrinal está claro que el tema interesaba y sobrecogía a los católicos ibéricos y novohispanos. Los eventos escatológicos del mito apocalíptico cristiano —señales y avisos del fin, nacimiento y gobierno del Anticristo, retorno de Jesucristo, resurrección de los muertos, juicio final y época divina— permanecen casi sin cambios en la mentalidad y el imaginario de la mayoría de los hombres que observaron pasar a la Ilustración, no sin cierto escándalo fariseo, como un acontecimiento transgresor de eruditos con tintes políticos y religiosos.

Ahora bien, ciertamente el tratamiento general y el marco teórico-instrumental que se utiliza para referir el advenimiento del fin del mundo han cambiado en la noticia decimonónica. La Modernidad exige que la profecía funesta se enuncie desde un esquema cientificista que le da aparente validez y la instala al lado de las nuevas autoridades laicas: la razón empírica y el cientificismo. Lejos están las expresiones retóricas sujetas a la narrativa bíblica, las oraciones y peticiones de misericordia y perdón que solían acompañar a los textos descriptores del Apocalipsis. Hay cierta mesura y hasta frialdad materialista en gramática de la noticia. Sin embargo el resultado entre sujetos comunes, "incautos y sencillos" los llama Lizardi, es similar a la recepción de antiguas proclamas. "El tal papel ha escandalizado a unos, ha atemorizado a otros,

[15] *Cfr. Idem.*

y ha dado qué decir a todos. El maravilloso expendio que ha tenido, y lo bien que lo han pagado, prueba hasta no más el interés con que lo ha recibido el público sencillo e ilustrado de esta capital."[16]

Lizardi no repara en el nuevo ropaje lingüístico y el cambio de fuentes autorizadas para anunciar la tragedia, su objetivo no tiene visos de debate o contra demostración científica, únicamente trata de tranquilizar a sus lectores y a aquellos que no lo son, pero cuya ignorancia los obliga a la credulidad extrema, de que no hay verdad en la noticia: "Es una humorada de algún ingenio ocioso que dijo cuatro adivinanzas que él solo entiende, y cada uno puede descifrarlas como quiera."[17] Usa, para el efecto, las herramientas ordinarias del hombre ilustrado: la razón y la experiencia.

> Muchos siglos ha que se está anunciando el fin del mundo en los púlpitos, y el mundo: estáte que te estarás. Ello es de fe que ha de tener fin; pero cuándo será esto, *nescitis diem neque horam*. No lo sabemos; lo que nos importa es el *vigilate*, el arreglar nuestra conducta ante Dios, porque el día de nuestra muerte oiremos la trompeta del juicio y se acabará el mundo para nosotros.[18]

Si acaso el tono sermonario del autor sorprendiera al lector común, recuérdese que su obra muestra constantes ambigüedades y habla desde un criterio que sólo roza o sugiere la heterodoxia, pero que acata, en general, los preceptos religiosos que componían la idiosincrasia novohispana: el culto mariano, la doctrina católica, la fe en

---

[16] José Joaquín FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *op. cit.*, pp. 16-17.
[17] *Ibidem*, p. 19.
[18] *Idem*.

un único dios, la divinidad de Jesucristo, etcétera; aunque parecieran ingenuos o incluso contradictorios, los ilustrados católicos conocieron y respetaron los límites de su contexto cultural.

Lo que sí es de esperar en Lizardi es la expresión mordaz de su crítica y cierto tono irónico que a veces raya en la burla despreciativa. Así se explaya en frases admirativas, juegos de palabras, anatemas jocosos y preceptos ejemplificantes con peso humorístico:

> ¡Pobres de las viejas tontas y de las tontas no viejas! ¡Qué de sustos, qué de temores y congojas no les ha causado su lectura! Unos se ríen al leerlo, otros suspenden el juicio con prudencia, éstos proponen confesarse luego que vean el principio del fenómeno, aquéllos ofrecen restituir lo mal habido a los dos meses de las tinieblas ofrecidas; unas muchachas preguntan si se acabará el mundo sin tener el gusto de casarse; otras casadas dicen que de aquí a quince años está muy lejos para salir de sus malos maridos; […][19]

Consciente de su papel de educador, Lizardi cierra el folleto contando una graciosa anécdota respecto al poder que tiene el anuncio del fin del mundo si lo profiere una autoridad religiosa, así sea parte de otro contexto y referente, el pueblo llano lo interpretará como verdad absoluta. En tal conclusión, el pensador mexicano se adhiere a la tradición didáctica del ejemplo, con lo cual su opúsculo resulta más tradicional que moderno, al menos en cuanto a su estructura. El contenido desacredita e inclusive ridiculiza la idea de que alguien pueda vaticinar con certeza la fecha del fin del mundo, remitiéndolo a tontería, juego

[19] *Ibidem*, p. 17.

o galimatías producto de una combinación de equívocos entre el emisor y los receptores, especialmente sensibles al tema. “No hay tal cercanía del fin del mundo. [...] con que no hay que asustarse, viejecitas.”[20]

¿Logra el autor contravenir y censurar las creencias supersticiosas respecto al apocalipsis?, ¿informar convenientemente y con fundamentos sólidos a sus suscriptores?, ¿tranquilizar a esa parte de los destinatarios informales e indirectos que él llama “viejecitas”? Difícilmente. Lizardi se cobija en su papel de emisor y difusor autoritario, de tal manera que parece estar convencido de que basta con que él lo diga para que los lectores y el pueblo supersticioso quede convencido de que el mundo no tiene final predicho. Así muestra la otra cara de la Ilustración, el despotismo ilustrado; mientras satiriza y juega con la noticia amparado por un dictamen teológico asentado entre hombres de letras, modernos y antiguos: nadie conoce la fecha del fin del mundo.

[20] *Ibidem*, p. 19.

Bibliografía

Astey V., Luis, (ed.), *Ludus de Antichristo. Drama del Anticristo*, México: El Colegio de México, 2001.

De Covarrubias, Sebastián, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1611.

Díaz, Nicolás, *Tratado del juicio final*, Valladolid, Diego Fernández de Córdova y Oviedo, 1558.

Feijoo, Benito Jerónimo, *Teatro Critico Universal, ó Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes…*, Madrid: En la Imprenta Real de la Gazeta Año M.DCC.LXV.

Fernández de Ayala, Lucas, *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antechristo*, Madrid, Francisco García, 1649.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras. XI – Folletos (1821-1822)*, México: UNAM. 1991.

Guadalajara Medina, José, *El Anticristo en la España medieval*, Madrid: Laberinto, 2004.

_______________, "La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media Hispánica", en *Cultura populares. Revista Electrónica 4*, enero-junio, 2007. Recuperado de: http://www.culturaspopulares.org/textos4/articulos/guadalajara.pdf

López, Gregorio, "Tratado del Apocalipsis" en De Argaiz, Gegorio, (comp.), *Vida y escritos del venerable varón Gregorio López*, Madrid, 1678.

Madrazo, Jorge Ariel, *El Anticristo. La encarnación del mal entre los hombres*, Barcelona: Círculo latino, 2004.

McGinn, Bernard, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 197-221.

Ortiz, Alberto, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, México: UAZ, 2006.

Tauste Alcocer, Francisco, "La carta del monje Adsón de Montier *Sobre el nacimiento y el tiempo del Anticristo* y la *República Christiana*" en Roche Arnas Pedro (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

El modelo ideal de la mujer del siglo XIX según Fernández de Lizardi y Payno

Nancy Érika Acuña Aguayo y Víctor Manuel Chávez Ríos

El XIX fue un siglo de cambios vertiginosos, si bien es cierto el XVIII es el de las luces de la Ilustración, los cambios se operaron en el decimonónico. Y aunque no fue lo mismo en Europa que en Norteamérica, en América Latina las innovaciones se fueron dando lenta y paulatinamente. En el caso de México el desarrollo histórico parece ser una serie de sucesos bélicos que impactaron profundamente la cultura mexicana decimonónica.

Una de las preocupaciones más fuertes fue la situación de las familias y más específicamente el de las mujeres como pilares del hogar. Varios escritores mexicanos decimonónicos expresaron su preocupación y propusieron modelos a seguir para que las mujeres fueran las depositarias de los valores familiares, como la manera más adecuada de salvaguardarlos.

Dos de los literatos del siglo XIX, considerados completamente distintos, y con una distancia temporal de 34 años, al parecer tuvieron la misma preocupación: escribir acerca del tema de la mujer y su comportamiento en la sociedad, por un lado José Joaquín Fernández de Lizardi y por otro, Manuel Payno Cruzado.

No solamente los separan tres décadas, también los distancia una sociedad mexicana diferente. La sociedad que preocupaba a Lizardi era aquella que no había logrado, después de varios intentos, la independencia. La de Payno era la sociedad mexicana que buscaba su identidad como nación.

Este ensayo se centra en la rara coincidencia que se logra al comparar la lectura de una obra de cada autor para identificar similitudes y diferencias. De Lizardi se ha

elegido, del volumen titulado *Las fábulas del pensador mexicano*[1] publicado en 1817, específicamente la fábula denominada "La rosa y la amapola" y de Payno la obra publicada en 1840 *Memorias sobre el matrimonio y otros escritos*, texto que da título al volumen referido. Por lo tanto, la pretensión de este texto es dar a conocer a los lectores actuales la curiosa y estereotipada expresión de dos modelos ideales de la mujer del siglo XIX que se complementan sin intención consciente o expresa.

José Joaquín Fernández de Lizardi fue un autor que dio a conocer por varias vías su postura acerca de la educación, ya sea de manera general usando la forma periodística o en casos particulares, echando mano de la literatura, como en las novelas: *La Quijotita y su prima* (1818) o *El periquillo Sarniento* (1816), por mencionar algunas. Si bien Fernández de Lizardi no es el único escritor que opina acerca de la educación de la mujer, sí intenta llegar a un público más amplio al recurrir no sólo a la novela como medio de expresión, sino a la fábula, un género breve, lúdico, fresco y sagaz que se puede mantener en la mente del receptor casi de la misma forma que un refrán popular.

En estas obras el pensador mexicano se plantea la idea de educación, muestra además un modelo de la mujer mexicana de principios del siglo XIX, Fernández de Lizardi expone por lo menos tres tipos de mujeres en sus obras: por una parte la mujer del hogar, que sabe actuar conforme a lo establecido en la sociedad de su época, por el otro, como en el caso de *Calendario para el año de*

[1] José Joaquín FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *Las fábulas del pensador mexicano*, edición crítica de Miguel Salinas, México: Universidad Popular Mexicana, 1918, p. 4.

1825 dedicado a las señoritas, especialmente a las patriotas por el Pensador Mexicano presenta una mujer de batallas, con espíritu de libertad y amor por la patria, por último en el texto *Cincuenta preguntas de El Pensador a quien quiera responderlas* (1821) señala el modelo ideal de una mujer con acceso a la política.[2]

Aproximadamente 20 años después de la publicación de las fábulas de Fernández de Lizardi, en 1840, Manuel Payno Cruzado en *Memorias sobre el matrimonio y otros escritos* retoma el tema que el pensador mexicano había expuesto en la fábula "La rosa y la amapola", Payno lo hace de manera más extensa y con más ejemplos, sin embargo, los dos textos comparten en esencia el establecimiento de un modelo a seguir por la mujer del siglo XIX, pero en tiempos y contextos distintos.

Manuel Payno en sus obras recrea por lo menos la imagen de dos tipos de mujeres, la prostituta y la mujer del hogar, en 1843[3] redacta un escrito breve donde con tono moralizante habla de la injusta sociedad en la que vive la prostituta, pone como ejemplo el caso de una mujer que es huérfana y su difícil situación de vida la hace tener que sobrevivir vendiendo su cuerpo.

La otra imagen que Payno describe es la mujer dedicada al hogar, recatada, buena compañera y ejemplo de vida, además de ser servicial con el marido y acatar las reglas establecidas, como lo muestran sendos fragmentos de *Memorias sobre el matrimonio y otros escritos*.

[2] *Cfr.* Columba Camelia GALVÁN GAYTÁN, *José Joaquín Fernández de Lizardi y la educación de las mujeres: Notas sobre las heroínas mexicanas*, AIH, actas XII, México: UNAM,1995.
[3] Martha Elena MUNGUÍA ZATARAIN, "La imagen de la mujer caída en algunas obras de la literatura mexicana", en *Nóesis revista de ciencias sociales y humanidades*, volumen 25, número 49, México, 2016. Recuperado de: http://www.redalyc.org/pdf/859/85943066007.pdf, marzo 2017.

En la fábula “La rosa y la amapola” se puede apreciar el deber ser de la mujer ante la sociedad. Miguel Salinas[4] ofrece una breve explicación de la fábula, en la que advierte que las niñas deben de cuidarse para que no les pase lo que a la amapola, sin embargo, la fábula va más allá de instruir a las niñas, ya que no se limita al público infantil, pues muestra un ejemplo del comportamiento de la mujer y del hombre, con la intención de resaltar los vicios para atacarlos.

> Un muchacho maldito
> en tal momento llega;
> provoca su apetito
> la Rosa, mas se pega
> buen chasco, pues se espina
> al cogerla, y la suelta y desatina.
>
> Después de recobrado
> de su dolor y susto,
> contempla sosegado
> todo el jardín con gusto,
> se fija en la Amapola,
> y la troncha y destroza su corola.

Fernández de Lizardi retrata en este caso a un muchacho que se quiere aprovechar de la flor, no es un niño, sino un hombre que quiere obtener las delicias de la flor, pero no forzándola, pues intenta que la rosa le ceda voluntariamente su hermosura y al no conseguirlo no insiste, no somete a la flor, no la posee, busca entre el jardín una flor que sola le entregue, sin preguntas u oposición alguna, su adornada virtud, así encuentra a la amapola.

[4] José Joaquín FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *Las fábulas del pensador mexicano*, edición crítica de Miguel SALINAS, México: Universidad Popular Mexicana, 1918.

Víctor Manuel Chavéz Ríos[5] explica que Payno muestra cómo se debe comportar una mujer y aunque el ejemplo que da sea el de una mujer casada, es la misma forma de actuar recatada y seria que propone Fernández de Lizardi en su fábula. Payno considera a la mujer como un pilar importante en la sociedad, como ejemplo a seguir y reconoce que la mujer perfecta se aleja de la falsedad:

> Una mujer no debe jamás exponerse a pervertir su corazón, a desviar a su alma de esas ideas de religión y piedad que santificarán aun a las mujeres perdidas. Tampoco deberá buscarse una febril exaltación de sentimientos que la hagan perder el contenido y tranquilidad de la vida doméstica y ver a su marido como un poltrón e insufrible clásico.[6]

Es el mismo comportamiento que Fernández de Lizardi describe en "La rosa y la amapola" aunque no sea una mujer casada, se está preparando de alguna manera para ese momento, pues no quiere que su dignidad se vea comprometida o ultrajada por los muchachos curiosos, la mujer debe ser decente y mantener las emociones dentro de sí misma:

> Prima, si tú vivieras
> de espinas bien cercada,
> si recatada fueras,
> no te vieras burlada,
> ni de un pillo muchacho,
> ni del indigno y necio populacho.

[5] Víctor Manuel CHÁVEZ RÍOS, "La imagen de la mujer en el siglo XIX desde la visión de Manuel Payno", en Emilia RECÉNDEZ GUERRERO, (Coord.) *Memorias del Primer Encuentro de Investigación sobre Mujeres y Perspectiva de Género*, México, UAZ, 2005, pp. 139–154.
[6] Manuel PAYNO, *Memorias sobre el matrimonio y otros escritos*, México: Editorial Joaquín Mortiz, Col. Clásicos Mexicanos, 2002, p. 42.

Chávez Ríos explica que en el siguiente fragmento Payno parece construir una sociedad que muestra su sentir sin máscaras y que puede hablar y obrar de manera clara, pues no se envuelve en la falsedad:

> Corazones desangrados, ilusiones desvanecidas, esqueletos pálidos, y enfermos de amor son los que vagan en torno de una coqueta, que con la alegría en los ojos y la sonrisa en los labios mira satisfecha llorar, arrastrarse a sus pies, morir de rabia y de dolor a sus infelices víctimas.[7]

Fernández de Lizardi explica cómo se muestran de manera abierta las intenciones de algunas personas que integran a esta sociedad convencional, es decir, cuando describe que una mujer es coqueta y condescendiente ante los ojos del hombre, señala que ella no sólo atrae a un hombre, sino a un grupo que son provocados por la hermosura de la flor, ya que las demás flores también son bellas, pero no muestran la misma accesibilidad, como dice la amapola: "a todos soy amable/ a todos accesible y muy tratable", de tal modo se muestra el contraste entre el buen y mal comportamiento.

> Sábete que las rosas
> más bellas y fragantes,
> las más lindas y hermosas
> se preservan constantes
> de cualquier mentecato
> sólo con sus espinas y recato.

Por su parte, Payno insiste que la mujer debe ser una persona decente con grandes cualidades para agradar al

[7] *Ibid.*, p. 64.

marido y retrata esa rosa de la que habla Fernández de Lizardi: "bella, elegante, pulida, esquiva y llena de espinas" encaminada a lo que se considera buena moral, por ser ejemplo para la familia y la sociedad:

> […] La mujer debe de ser amada por sus cualidades morales y no por su belleza. Ríanse ustedes de todos esos sermones: los duelos con pan son menos, y los hombres tenemos más caprichos al cabo de un día , que estrellas el firmamento, Si a la virtud, como se ha dicho, se reúne la hermosura, bueno; y sí a la hermosura se reúne el aseo, mejor […].[8]

Fernández de Lizardi da voz a dos mujeres que dialogan y que instruyen a las lectoras o escuchas de su fábula, pues muestran el comportamiento contrastante de ambas y el destino que pueden tener si se caminan por el lado de la virtud o si son coquetas y llevan una vida libertina:

> Una amapola ufana
> a una Rosa decía:
> -Mírame qué lozana
> me ostento, prima mía;
> a todos soy amable,
> a todos accesible y muy tratable.
> Mientras que tú, aunque bella,
> arrogante y pulida,
> aunque del campo estrella,
> te ostentas presumida,
> y esquiva, cuanto hermosa,
> te resistes a todos espinosa.

Para Fernández de Lizardi la fortaleza de la mujer parece residir en su capacidad de no caer en la tentación, antepone a dicha actitud la deseable alternativa de

---

[8] *Ibid.*, p. 35.

encarnar la entereza y ser salvaguardia de los valores de la sociedad.

> Esto parece cuento;
> mas sin duda aseguro
> que habló con gran talento
> la rosa, y aún lo juro:
>
> *Óiganlo las doncellas*
> *que tienen un lugar entre las bellas.*

El deber ser de la mujer se plantea desde dos estructuras diferentes, una fábula y una narración más extensa, desde dos cánones literarios, el primero el Neoclasicismo de José Joaquín Fernández de Lizardi y el segundo el Romanticismo de Manuel Payno Cruzado, sin embargo, el tratamiento que dos autores le dieron transita en un mismo sendero: convencionalismo, tradición y modelo moral deseable en la configuración social de la mujer.

Bibliografía

GALVÁN GAYTÁN, Columba Camelia, *José Joaquín Fernández de Lizardi y la educación de las mujeres: Notas sobre las heroínas mexicanas*, México: AIH, actas XII, UNAM, 1995.

MUNGUÍA ZATARAIN, Martha Elena, "La imagen de la mujer caída en algunas obras de la literatura mexicana", en *Nóesis revista de ciencias sociales y humanidades*, volumen 25, número 49, México, 2016. Recuperado de http://www.redalyc.org/pdf/859/85943066007.pdf, marzo 2017.

PAYNO, Manuel, *Costumbres mexicanas*, Col. Obras Completas de Manuel Payno Tomo IV, México: Educal, 1998.

_____________, *Memorias sobre el matrimonio y otros escritos*, México: Editorial Joaquín Mortiz, Col. Clásicos Mexicanos, 2002.

RECÉNDEZ GUERRERO, Emilia, (Coord.), *Memorias del Primer Encuentro de Investigación sobre Mujeres y Perspectiva de Género*, México: UAZ, 2005.

SALINAS, Miguel, (edición crítica) *Las fábulas del pensador mexicano, José Joaquín Fernández de Lizardi*, México: Universidad Popular Mexicana, 1918.

Índice

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Nueva España insólita
Imaginario y peculiaridad en el mundo novohispano

Se terminó de imprimir el 3 de julio de 2017 en los talleres de Integra, Arista número 2086 colonia Villaseñor, 44600 Guadalajara, Jalisco, México.

La edición constó de 300 ejemplares.

Este libro fue apoyado con recursos PROFOCIE 2015.

Policromía Servicios Editoriales S. de R.L. de C.V.
Calle Escuela Normal número 401-1, colonia Sierra de Álica,
98050 Zacatecas, Zacatecas, México.
www.sepolicromia.com
policromia@sepolicromia.com

Cuidado de edición:
Yolanda Alonso, edición
Miguel Ángel Cid, diseño editorial
Alejandra Jáquez, corrección
Aidé Arteaga, diagramación